CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACION Y NEGACION

MADRID, MAYO DE 1934

CRUZ Y RAYA

SE PUBLICA TODOS LOS MESES

LA FUNDARON

Miguel Artigas. – Manuel Abril. – José Bergamín. José M.ª Cossío. – Manuel de Falla. – Alfonso García Valdecasas. – Emilio García Gómez. – Antonio Garrigues. – Carlos Jiménez Díaz. – Antonio de Luna. Juan Lladó. – Alfredo Mendizábal. – Eusebio Oliver. José M.ª Pardo. – José R. Manent. – F. Romero Otazo. – Eduardo Rodrigáñez. – José M.ª Semprún. Manuel Torres.

Director: *JOSÉ BERGAMIN*

Secretario: *EUGENIO IMAZ*

Suscripción a doce números:

España, 30 pesetas; Países adheridos a la tarifa reducida de Correos (envío certificado), 35; todos los demás países (envío certificado), 42.

Ejemplar:
España, 3 pesetas; Extranjero, 4.

MADRID
GENERAL MITRE, 5
TELÉFONO 17573

METAPHI
NATVRA
E·M·PH
C·SM
T
CANONES
LEGES
MATEMA
T.P.
RATIO
REALIS
ACTIVA
LANI
ARMA
NAVI
THEATRI
MEDICI
VENA
AGRI
SPEC
FRAC
A·S·
RHE
T
L·C·G
HORTVS PHILO SOPHIAE

Sumario

La libertad y la gracia en San Agustín

El misterio de la libertad y los problemas de la libertad. El problema de la libertad en San Agustín.

I. La libertad y el mal: *Controversia maniquea.*

a) *La experiencia del pecado y la conciencia de la libertad: las* Confesiones.

b) *El mal y el libre albedrío:* De libero arbitrio.

II. La libertad y la gracia.

1) *La controversia pelagiana en el tratado* De gratia et libero arbitrio.

A) La libertad y la determinación libre: *determinación natural (adjutorium) y determinación sobrenatural (gratia santificans).*

B) La libertad y el mérito: *el semi-pelagianismo.*

2) *La libertad y la predestinación.*

A) *La gratuidad de la gracia.*

B) *La irresistibilidad de la gracia: la predestinación anterior al mérito para la gloria, no para el infierno. La predestinación problema transracional: la fe.*

III. La ciudad de Dios y la idea de la gracia: *La Iglesia y la religión personal.*

LA Historia de la Filosofía no nos muestra la sucesión lógica de una serie de tentativas de soluciones para unos problemas idénticos, sino que hace lo contrario: porque son los problemas mismos los que varían, y de aquí, el que la unidad fundamental de la Filosofía no exista más que en la presencia permanente de unos misterios metaproblemáticos. En cada época de esta Historia de la Filosofía son distintos los problemas fundamentales que se plantean con urgencia, según sea la situación concreta e histórica del hombre. Y estos problemas se refieren a aquellos misterios estableciendo una relación que cambia constantemente. En este sentido se puede decir que el problema de la libertad no existe. Lo que existe es, por una parte, el misterio de la libertad, y, por otra, los problemas de la libertad.

Por ejemplo: en la antigüedad pre-cristiana el problema de la libertad surgía ante la dificultad de

poderse realizar por el hombre el ideal del sabio que trata de vivir según la razón. Por eso, lo que entonces se preguntaba era hasta dónde se encuentra el hombre en estado de poder librarse de todo lo que le sucede; y, sobre todo, de las pasiones, que también le suceden; porque le suceden desde fuera, de un *desde fuera* psicológico. Vemos, de este modo, cómo, por ejemplo, el problema estoico de la libertad encuentra su forma decisiva al concretarse, para Epicteto, en el problema de la libre muerte, de la libertad de morir; o sea, y mejor dicho, de la negación de la muerte por la razón. La muerte se considera aquí como el caso definitivo y ejemplar del suceder, de lo que nos sucede.

El problema de la libertad de la Filosofía moderna, a partir del siglo XVII, pertenece a otro orden de ideas muy distinto. Ahora se trata de salvar la idea teísta de la responsabilidad personal, respetando, al mismo tiempo, aquel universalismo de la causalidad racional que parecía implícito a los principios de la renovación de las ciencias. Y esta pretensión de la razón es la que hace, sobre todo, problemática la libertad humana. No es otra, por ejemplo, la situación histórica en la cual encontramos los supuestos de la doctrina de Kant. Se trata de una tentativa para lograr armonizar la universalidad de la

causalidad científica con el principio protestante de la responsabilidad y de la conciencia moral; observando, a la vez, con ello, que el hombre considerado como sujeto de la moralidad no es el mismo hombre que considerado como objeto natural.

Son, por consiguiente, situaciones de espíritu profundamente distintas de las anteriores las que forman el problema de la libertad cristiana, propiamente dicha, de la cual, me parece, que es San Agustín el primero que ha llegado a tener una conciencia enteramente clara. Y éste es un problema que sigue siendo, todavía, el problema dominante de la libertad en todos los reformadores. Así, veremos que la relación entre la libertad humana y la gracia divina, y, en el interior del hombre, entre su impotencia natural y su vocación divina, es el centro mismo de este problema.

Pero antes de seguir adelante recordemos que hay, sin embargo, algo que les es común a todos estos problemas diversos, y que es éste, precisamente, el motivo por el cual puede llamarse a todos ellos problemas de la libertad. Todos presuponen, en efecto, la libertad como un hecho vivido, como el dato primordial de la experiencia interior, como el *Urphänomen,* en el sentido que le dió Goethe a esta palabra. Este *Urphänomen* se descubre, según

diría Gabriel Marcel, de una manera metaproblemática: porque no puede reducirse a ningún otro fenómeno ni puede probarse su existencia por pura teoría. La aceptación de la libertad no es una posición teórica, sino una empresa existencial. Pudiera decirse que la libertad no debe ser planteada, sino osada. Si, como dijo Vauvenargues, es un misterio, lo es, precisamente, en el sentido en que Gabriel Marcel acaba de definirlo en su *Misterio ontológico*. Problemas filosóficos, propiamente dichos, no pueden surgir más que allí donde el espíritu intenta hacerse una imagen coherente del mundo insertando en ella los datos fundamentales de su experiencia. Los problemas residen, por decirlo así, en la periferia del *Urphänomen* y se plantean con referencia a sus relaciones con todos los demás datos. Los tres problemas de la libertad a que nos hemos referido antes pueden servir de ejemplo de este estado de cosas.

Esta verdad aparece en San Agustín con una claridad perfecta, porque, contrastando con Lutero, jamás por este Padre de la Iglesia se puso en duda la existencia de la libertad humana. En todas las épocas de su vida se comprendió a sí mismo como un ser libre, y si le fué posible hacerse cuestión de su libertad, buscándola como verdadera, fué porque, en todo caso, partía del hecho de ser libre; el mo-

vimiento libre del alma es, para él, la esencia misma del hombre. Lo que resulta interesante, y aun extraño, es que su primera experiencia de la libre voluntad humana coincida con la experiencia del pecado. El relato del robo de unas peras que nos hace en las *Confesiones* nos muestra que su conciencia del pecado nace al mismo tiempo que su conciencia de la libertad. Hace el mal sintiendo que lo hace como un mal. Y llevado por la experiencia del pecado a la posesión de una cierta libertad, peligrosa, no pierde jamás la certeza experimentada de que el hombre es, esencialmente, un ser libre. Las *Retractaciones* aprueban explícitamente la doctrina del *Libero arbitrio,* y tenemos también, entre otros de su última época, el libro de *Gratia et libero arbitrio,* en el cual combate, apasionadamente, a todos los que tratan de escaparse del pelagianismo negando esta libertad fundamental del hombre. Por eso la periodización de Alfaric me parece arbitraria. Un agustinismo fuera del catolicismo no ha existido nunca; ni siquiera en el propio San Agustín.

San Agustín es un escritor circunstancial, en el sentido de que sus innumerables escritos tienen casi todos su origen en las querellas de su tiempo. Por este motivo, sus diversas exposiciones de los problemas de la libertad están determinadas, sobre

todo, por intenciones apologéticas y polémicas. La gran obra de su primera época: *De libero arbitrio,* va dirigida contra los maniqueos de cuya secta acaba de salir. En ella se trata la cuestión del origen del mal. Para los maniqueos, este origen se halla en un principio increado y coeterno con el principio de la luz divina. Y así la cosa es muy sencilla. Para el católico Agustín, por el contrario, no hay más que Dios solo y único que sea el origen del ser y del bien, pero que no puede ser el origen del mal. Y en esto estriba la dificultad. No queda, pues, más que una solución posible: la de que el mal tenga su origen en la libre voluntad humana que tiene la posibilidad de apartarse del ser y de moverse en dirección hacia la nada. El mal en sí es la nada perfecta, como Dios es el ser perfecto. Pero esta nada, por definición, no existe. Lo que existe, dándole un sentido a la noción de la nada, es el movimiento voluntario hacia la nada, el *motus deficiens* de la persona humana. En este movimiento, que no es por su naturaleza un movimiento espacial, sino un movimiento ontológico, una disminución del ser, el mal absoluto se crea idealmente, y no puede jamás hacerse real porque la realidad implica el ser y el ser es bueno en sí mismo. El hombre y el ángel que tienden hacia el

mal son también buenos en la medida en que son, y únicamente en la medida en que dejan de ser, en que su ser se disminuye por su inclinación hacia la nada, es en lo que se van haciendo malos. Dios ha admitido esta posibilidad con el fin de que la creación sea perfecta, es decir, con la finalidad de que se realicen en ella todas las formas posibles del ser. La identificación platónica del ser y de sus grados con los valores positivos y sus grados (grado de verdad, de bondad y de belleza), identificación tan característica para el espíritu occidental en general, se encuentra aquí enlazada con el fundamento de una ontología platónico-cristiana. Si no existieran seres libres, la creación sería incompleta; pero la libertad es esencialmente peligrosa, y hasta terrible, pues no puede concebirse siquiera sin la posibilidad del pecado. Lo que hay detrás de este pensamiento teológico es, evidentemente, la idea de que el pecado mismo es necesario en el plan divino para hacer posible y necesaria la redención. En cualquier caso, la libertad se encuentra introducida aquí, antes que nada, como la facultad de pecar: y esto corresponde, exactamente, a la experiencia personal de Agustín que hemos mencionado. Para quien evolucionaba del dualismo maniqueo a la concepción de la unidad y de la divinidad del ser,

el mal debía resultarle, en efecto, una gran paradoja, explicable sólo, en cierto sentido, por otra paradoja tan grande como ella: la de una libertad creada. Esta libertad es un *medium bonum,* es decir, un *bonum,* como tiene que ser por ser creado, pero un *bonum* del que se puede abusar. Todas estas especulaciones y, sobre todo, la definición del mal como la nada, en el plano ideal, y como el movimiento libre hacia la nada, en el plano existencial, nos siguen mostrando de una manera bastante clara que el pensador cristiano procede de la especulación antigua. Yo no considero, por mi parte, que sean estas especulaciones ontológicas las que le hayan dado toda su eficacia incomparable al pensamiento agustiniano. No la alcanzará así, sino hasta bastante más tarde, cuando Agustín se vea forzado a plantearse de un modo esencial los problemas surgidos del misterio de la libertad. Se entiende que me refiero a su lucha contra Pelagio y su secta.

No solamente Agustín se comprende a sí mismo como libre, en tanto en cuanto es pecador, sino que todavía en la historia de su conversión que nos hace en las *Confesiones* nos aporta el testimonio de otro hecho, por él experimentado, que constituye otro dato metaproblemático: el de la gracia. Pero en el corazón de su propia experiencia personal la coexis-

tencia, o, mejor dicho, la consecuencia de estas dos experiencias no da lugar a ningún problema. El pecado ha nacido de la libertad, pero en seguida de cometido paraliza esta libertad y es, entonces, la gracia la que destruyendo el pecado destruye también esta paralización de la libertad, dándonos una nueva libertad en Dios: la libertad cristiana, en la que el hombre participa de Dios por Jesucristo; de donde resulta, en consecuencia, que la diferencia entre la libertad humana y la libertad divina se hace provisional. De este modo el hombre como individuo se reitera en la historia que conduce al género humano desde Adán hasta Jesucristo. Hay, por consiguiente, a través de todas las *Confesiones,* un ser libre en perpetuo trance de irse descubriendo a sí mismo, de ir verificando su esencia: pero no asoma por parte alguna un problema de la libertad. El hombre que aquí nos habla se complace libremente en la servidumbre del pecado y alcanza, más tarde, por la gracia, una libertad de un tipo superior. En efecto, la polémica pelagiana es la que coloca en el horizonte agustiniano la posibilidad de una contradicción entre el dato primordial e indudable de la libertad y el hecho, igualmente indudable para él, de la gracia. Después, su propósito se encamina a demostrar que semejante contradicción no existe.

La doctrina de la gracia que Agustín construye al combatir el pelagianismo es una doctrina perfectamente lógica y hasta sistemática, que gracias al valiente y admirable espíritu de decisión de San Agustín pudo alcanzar esa claridad y coherencia.

El combate se desarrolla, al principio, en el plano de la política eclesiástica. Agustín se convierte en el caudillo de los obispos de Africa que pidieron al Papa sanciones contra Pelagio. Pero, para él, este combate es, más que nada, de naturaleza espiritual; se trata de defender con ideas claras el sentido mismo del cristianismo.

La doctrina de Pelagio recorre dos fases diferentes. En la primera, Pelagio parece negar toda gracia a la nueva creación. El *liberum arbitrium,* concedido por Dios en la primera creación, le parece suficiente e idéntico, además, a la gracia. El hecho único de la gracia sólo se encuentra en el acto de la creación de Adán. A esto Agustín responde:

1.° El *liberum arbitrium* de Adán difiere esencialmente del *liberatum arbitrium* del estado de gracia. Adán no tenía solamente el libre albedrío, sino, también, un *adjutorium*. Este *adjutorium* es lo que le permitía hacer el *bien* con su libre albedrío. Abandonado a sí mismo, el libre albedrío humano no puede hacer más que el mal. Aun para el mismo

Adán es esto cierto. Y en ello está el núcleo del profundo pesimismo que caracteriza a la antropología agustiniana.

El *adjutorium* es lo que otorga a Adán un *posse non peccare* (poder no pecar). La gracia santificante no sólo difiere del libre albedrío, sino, también, de este *adjutorium*. Este concede a Adán un *posse non peccare,* mientras que aquélla otorga al escogido un *non posse peccare* (no poder pecar). El que se ha salvado por esa nueva seguridad divina de su destino está por encima del que no ha caído todavía.

Sabido es lo de la *felix culpa* agustiniana. *El estado de Adán era el de poder, si quería. El nuevo estado de gracia es el de poder y querer a la vez.* La gracia, aquí, no sólo condiciona la realización de los actos buenos, sino que los causa. Sobre todo el *donum perseverantiae,* el don de perseverar hasta el fin, que es lo propio del santo y no de Adán, que no ha caído todavía, pero que puede caer, y que caerá. El nuevo escogido del Señor no puede ya caer de un modo definitivo. El auxilio divino acude a los mártires. En ellos se manifiesta la perseverancia victoriosa de Dios mismo.

2.° En el estado actual del mundo, el libre albedrío se halla tan corrompido en el hombre, que éste necesita de una creación nueva para poder hacer el

bien. El hombre, antes de Jesucristo —después de la caída y antes de la gracia—, no había perdido en modo alguno el libre albedrío. Si así no fuera, no sería un hombre; y la historia de la salvación perdería toda continuidad en cuanto al sujeto.

Pero aquello que traicionó y perdió fué el *adjutorium* de Adán, lo que le daba al libre albedrío la posibilidad de hacer el *bien*.

Porque fué, probablemente, en función de esta construcción, en la que Agustín atribuyó a Adán el *adjutorium:* como condición de toda buena acción posible. Después de haberlo perdido, la libertad del hombre se halló como *unilateralmente paralizada*. No le será ya posible tender hacia el lado de lo bueno. Su *status* es trágico. Su libertad es vana. Como sigue siendo hombre, pues goza todavía del libre albedrío, puede sentir esta trágica vanidad: y así, desear el salvador. Los hechos del pecado original le encerrarían irresistiblemente en la *massa perditionis,* si no fuera porque existe una potencia nueva cuya irresistibilidad es de un orden superior.

Y aquí es donde entra el pelagianismo de la fase segunda para librarse del ataque. Cede, ahora, porque en esto no puede defenderse. Le concede, pues, que una nueva gracia es necesaria al hombre caído y que este nuevo don es eficaz para unos y para

otros no. Pero la razón determinante que distingue a unos de otros, a aquellos para quienes esta gracia es eficaz o tiene resultado, de los otros para quienes no, reside en la presencia o ausencia de un mérito que proviene del libre albedrío natural que le quedó al hombre caído.

Agustín destruirá también esta segunda fase del pelagianismo:

1.º Repitiendo que el libre albedrío del hombre caído no puede crear ningún mérito. Paralizado por el *non posse non peccare* (no poder no pecar), este libre albedrío procrea solamente el pecado.

2.º Recordando que sería destruir la esencia misma de la gracia el suponerla como pudiendo ser merecida por el hombre. Su esencia consiste, precisamente, en el ser dada *gratis,* sin ningún mérito y únicamente por la libertad perfecta del donador misericordioso. De otro modo, la gracia no sería la gracia, sino una especie de restitución de deuda. Este es uno de los pensamientos centrales de todo *paulinismo*. Lo que le corresponde al hombre según su mérito es la condenación. *Si se tratase a cada cual según su mérito*—dice Shakespeare—, *¿quién estaría libre del látigo?* La justicia lógica es la *reprobatio* universal.

Si para algunos hay redención y misericordia,

esto se hace, exclusivamente, por el amor de Dios revelado en Cristo, amor inescrutable y trasgresor de la justicia. La separación de los hombres en *electi* y *reprobati* sólo puede hacerse en la libertad de Dios.

De esta manera encuentran su refutación las dos formas del pelagianismo dentro de la lógica interna de la religión cristiana. Pero la segunda de estas formas contiene, todavía, un problema especialmente teológico, es decir, planteado por el contenido de la revelación positiva.

Está claro que la primera forma del pelagianismo se encuentra en total oposición con casi cada una de las palabras de San Juan y de San Pablo; porque es la invasión de un paganismo estoico en el cristianismo, y, sobre todo, porque, siguiendo el sentido de las palabras de San Pablo, *hace superfluo a Cristo y su muerte*. La segunda forma hace lo mismo, aunque de un modo más velado; porque es evidente, y esto no podía escapársele a San Agustín, que también cuando el hombre piensa que quiere merecer la gracia provisto sólo de sus propias fuerzas, priva de su necesidad a la obra de Cristo. Pero este pelagianismo debilitado se reclamaba de todas aquellas páginas de ambos Testamentos en las cuales se habla de los dones de Dios como recompensa de la virtud. Para destruir esta apariencia de funda-

mento bíblico, San Agustín introdujo la distinción entre *gratia gratum faciens* y *gratia consequens,* distinción que, como es sabido, ha tenido inmensos e innumerables efectos históricos. La *gratia consequens,* o sea la recompensa de los santos por la vida eterna, la menciona Agustín de este modo, constantemente. Al efecto de la *gratia praecedens* o *gratia gratum faciens,* por la cual puede el hombre únicamente ganar la fuerza de obrar bien, le llama *meritum* o virtud. Recompensando nuestra virtud, lo que Dios recompensa, verdaderamente, por pura bondad, son sus propios efectos. No hay bondad en nosotros más que por Él. El mérito es ya gracia. Unicamente podemos obrar bien si Dios utiliza ya nuestra voluntad para eso.

La mayor parte de la polémica agustiniana trata de lograr que se admita esta tesis suya, tan ardua como valerosa. Mientras que las tendencias pelagianas pugnan sin cesar por querer salvar para el hombre algún mérito propio; y es porque quieren aproximar, cueste lo que cueste, la conducta de Dios a la razón jurística del hombre. Si, por ejemplo, el hombre no pudiera por sí mismo perseverar en la fe hasta el fin, podría, de todos modos, comenzar por la fe de tal manera que Dios le daría después la perseverancia a justo título de merecimiento.

Pero jamás se contentó San Agustín con haber desenmascarado los rostros mudables del pelagianismo. Hasta la muerte le encontró ocupado en una gran obra contra esos enemigos a quienes había vencido tantas veces. ¿Por qué?

Porque sabe, comprende, apasionadamente, que el pelagianismo no es una herejía cualquiera, sino que es el propio pecado original tomando orgullosa conciencia de sí mismo. El hombre, levantándose como soberano contra Dios. Lo que el pelagiano quiere, en el fondo, es tener para sí la libertad divina. Se trata, por tanto, en esta lucha, del cristianismo entero y no solamente de algún dogma especial. Por eso la doctrina de la gracia está en el centro de ese vasto mundo espiritual del pensamiento agustiniano. Porque se trata de salvar el Evangelio; se trata de establecer la verdadera relación entre Dios y el alma humana; se trata, en definitiva, de todo. No puede bastar, por consiguiente, con una mera refutación negativa. La doctrina de la gracia debe construirse como una fortaleza para que pueda resistir, inalterable, en todos los siglos venideros, al ineludible ataque del hombre natural que será siempre, en cierto modo, pelagiano. Y esta fortaleza la edifica Agustín cimentándola sobre la noción, verdaderamente fundamental, de predestinación divina.

Si Dios les da a algunos la gracia haciéndoles santos y a otros se la niega abandonándolos al pecado, conviene saber que, según San Pablo, desde antes del comienzo de la creación Dios ha destinado para salvarse solamente a un número pequeño de hombres; un número pequeño, considerado, no en sí mismo, sino en su comparación con la inmensa *massa peccatoris*.

La idea de predestinación combina las dos cualidades esenciales que caracterizan a la gracia con relación al hombre: su gratuidad y su irresistibilidad. En la gratuidad la soberanía de Dios se encuentra libre de toda causalidad humana. No hay en el comportamiento del hombre, anterior a la gracia, ninguna causa de ella: no la hay más que en la voluntad divina. Y esta determinación como don gratuito es el motivo por el que la idea de la gracia alcanza el sentido sacramental que, a mi parecer, tuvo durante toda la antigüedad cristiana, pero que, en todo caso, tuvo seguramente en el pensamiento del obispo de Hipona. Se trata, ante todo, del sacramento del bautismo, considerado como un verdadero nacimiento al estado de gracia cristiano. Según San Juan (III, V), el bautismo del niño es el mejor ejemplo de la gracia inmerecida y paradójica; ejemplo que San Agustín utiliza constantemente. El

bautismo que viene con anterioridad a todo mérito posible puede ser, sin embargo, decisivo para la salvación eterna. Por el bautismo se nos hace miembros del cuerpo de Cristo, que es la verdadera comunidad de todos los predestinados. Combatir el bautismo de los recién nacidos es ya un pelagianismo. El hecho de que los *parvuli* que mueren sin bautismo, es decir, que mueren en el pecado original, tienen otro destino eterno que los *parvuli* que mueren bautizados, no solamente es un hecho cierto para San Agustín, sino que constituye, para él, la más clara manifestación de la naturaleza inescrutable y enteramente libre que tiene Dios para dar o negar su gracia. Agustín tiene en esto el valor de llegar hasta el fin de su pensamiento. Y es terrible y admirable a la vez por esta valentía espiritual que nos ofrece. Con un segundo ejemplo insiste, además, siempre: la elección de Jesucristo por el sólo hecho de su nacimiento único y anterior a todo mérito posible.

Pero es una muy ardua tarea, para el que piensa de este modo, tener que demostrar cómo el bautizado puede, sin embargo, llegar a perder la gracia. No puede concebirse esto más que porque Dios le niegue otra gracia que le es necesaria: la del don de perseverar hasta el fin en aquel estado de gracia que obtuvo por el bautismo. Así resultan especialmente

favorecidos los niños que mueren pronto, habiendo recibido el bautismo. Porque la gracia creada por el bautismo tiene necesidad de una recreación continua. Cuando Dios le deja de su mano, el hombre vuelve a caer en su propia naturaleza, en la *massa perditionis.* Aunque Dios no sea propiamente la causa del pecado y de la condenación, plantea, no obstante, con ello, una condición negativa, por la cual las fuerzas del pecado se hacen necesariamente eficaces y victoriosas. Por esta razón, el mismo cristiano, aunque bautizado, debe temblar por su salvación y fortalecerse por los medios sacramentales de la gracia que la Iglesia posee, rezando para pedir la gracia de la perseverancia. Nunca puede llegar a saber el cristiano si verdaderamente pertenece al número de los elegidos. Pero si lo es, está salvado *infaliblemente.* Los elegidos están contados desde antes de la creación del mundo. Unicamente así puede ser el cuerpo de Cristo una unidad real y un verdadero todo orgánico. La cabeza y los miembros se hallan predestinados de manera análoga y para completarse. Este cuerpo de Cristo es la verdadera *ciudad de Dios,* o sea la verdadera Iglesia de los elegidos, incluída, en parte, en la Iglesia terrestre. Y toda esta doctrina se funda en la gratuidad absoluta de la gracia.

La otra determinación de la gracia, su determi-

nación como irresistible, es, quizá, menos paulinia-na, más específicamente agustiniana. Sin ella, la idea de predestinación pierde la plenitud de su sentido. Porque no está en la predestinación solamente condicionado, el acto bueno, sino, verdaderamente, causado, ya que no se trata únicamente de una oferta, sino, realmente, de una fuerza. Todos aquellos a quienes Dios ha elegido participarán de la salvación. Derrota y pecado son para ellos solamente pruebas que favorecen su salvación definitiva. Y por el contrario: si un hombre, que parecía marchar por el camino de su salvación, le abandona y muere en pecado, podemos concluir, ante ese hecho, que no era un predestinado.

La predestinación es la presciencia de Dios, universal y absolutamente cierta: y de lo que Él mismo hará como Salvador según esa presciencia. Por eso, la idea de predestinación sólo se refiere a los elegidos. Para los pelagianos, la predestinación enseñada por San Pablo es coextensiva a la presciencia divina. En cambio, para San Agustín es una especie de presciencia de una esencia enteramente única. La gracia es un *effectus praedestinationis*. No existe para San Agustín *gratia sufficiens* que no sea realmente y seguramente gracia suficiente, es decir, que no sea irresistible.

Las resoluciones de Dios están ocultas para el hombre y nadie puede estar seguro de su propia elección, ni de la de ningún otro. En el seno mismo de la comunidad de la Iglesia, Dios ha dejado a muchos, dispersos, que pierden la gracia del bautismo, y cayendo en la reprobación definitiva, mueren fuera del estado de gracia. Es que quiere evitar, de este modo, la certeza orgullosa, el farisaísmo eclesiástico. La práctica de la Iglesia debe, por consiguiente, advertir, en cada uno, estas dos posibilidades finales de la vida. Por eso están justificadas la *correptio,* la admonición y el castigo en los superiores eclesiásticos y monacales. Para los elegidos, es un medio seguro de salvación; para los no elegidos, es un mal merecido. El Dios soberano debe ser tan omnipotente como amante. Todo lo contrario del *Dios extraño* de Marción, que sobreviene como puro amor en el mundo creado por un hacedor malo y justo. Pero la omnipotencia, en todas sus formas, no actúa solamente sin causa extraña, sino, también, e igualmente, incondicionada: por tanto, irresistible. Así, en el respeto a la soberanía divina es donde se halla la fuerza central de la doctrina agustiniana, correspondiendo a la actitud sumisa del hombre que repite constantemente en sus *Confesiones: Todo el mal viene de mi pro-*

pia voluntad, todo el bien de tu misericordia y gracia.

La estructura interna de la idea cristiana de Dios es la verdadera fuente del problema de la gracia. Esto lo vemos claro en el hecho de que San Agustín haya tropezado con las mayores dificultades, precisamente al querer contentar la soberanía de Dios por la humillación del hombre. Con esto satisface al Antiguo Testamento y derrota al pelagianismo. Pero cabe preguntarse, también, si no ha traicionado, con ello, al Dios del Nuevo Testamento que se nos aparece en Cristo, no solamente como siendo soberano y justo, sino, y sobre todo, como siendo amor.

La verdadera dificultad no está, pues, en la idea de predestinación. La predestinación no destruye el libre albedrío del hombre. Al contrario, lo libra de su trágica parálisis, y renueva la paradoja de la creación, que es la de que la libertad del hombre no procede de sí misma, sino de la libertad de Dios. La verdadera dificultad no se encuentra tampoco en la idea de redención, sino en la de reprobación. ¿Cómo es posible que Dios haya condenado a toda esa *masa* que es evidente que hubiera podido también salvar? Si la reprobación no está incluída en la predestinación, lo está, sin duda, en la prescien-

cia en general. Para responder a estas preguntas, que contienen aquellos motivos más vivos y profundos de las discusiones sobre la gracia y la libertad en los siglos siguientes, San Agustín hace una última tentativa de racionalización, tratando de probarnos que la reprobación está bien fundada.

Si los *reprobati* no han pecado más que los elegidos, en todo caso se encuentran también en pecado, como ellos, por la libre voluntad de Adán. Cayeron con Adán; y el hecho de que hacer el bien les sea imposible, no les puede volver inocentes. Esta parálisis de la libertad es la consecuencia de un pecado del cual participan porque participan de la unidad moral de la humanidad en la historia de la salvación. La reprobación es, por consiguiente, la consecuencia justa del pecado original. Más bien será la gracia la que es injusta; porque el amor está por encima de la justicia. El réprobo no tiene ningún derecho a rebelarse. Está juzgado por los hechos. Por el contrario, el que se salva debe dar gracias al Señor porque le ha hecho gracia de su justicia. Recordemos también que únicamente la *praedestinatio sanctorum* es un acto real, mientras que la reprobación es un acto negativo, pasivo, un abandono al orden del mundo, una negativa de socorro divino.

La teodicea racional del cristianismo agustiniano no puede ir más lejos. Por eso nos deja, indudablemente, en presencia de un terrible *por qué*. ¿Por qué Dios manifiesta con unos su justicia, mientras que con otros manifiesta su amor? ¿Cómo puede ser, al mismo tiempo, justicia y amor, sin dejar de ser omnipotente? ¿No será arbitrario cuando actúa, en un caso concreto, de acuerdo con uno o con otro de estos dos principios? Precisamente por la posibilidad de la gracia, el Dios justo del Antiguo Testamento parece que se convierte en un tirano que tiene sus favoritos. Cabe preguntar si el argumento tomado por San Agustín de la parábola de los trabajadores de la viña – o sea, el de que la gracia dada a los elegidos no desfavorece en nada a los reprobados – es un argumento suficiente. Un Dios que no es más que justo, ¿puede perdonar? Pero un Dios que es el amor omnipotente, ¿puede juzgar y condenar ni una vez siquiera?

Es imposible para el agustinismo aportar soluciones racionales a estas cuestiones.

El dualismo de las relaciones entre Dios y los hombres, que toma su punto de partida de un cierto dualismo de la misma idea cristiana de Dios, permanecerá incomprensible. Ni que decir tiene que Agustín posee una clarísima conciencia de esta insu-

ficiencia de la razón. Porque sabe que ha llevado su pensamiento hasta el último límite posible. Y llegado a este límite, seguir a la razón es, para él, renunciar a ella: saltar a la certeza tras-razonable de la fe. La idea de la conducta de Dios, a la cual ha llegado, es la adecuada a la propia experiencia de su conversión. Como era también la adecuada a la experiencia interior de Pablo, que siendo el peor perseguidor del cristianismo, se encuentra, de súbito, tocado por la gracia de Cristo y atraído hacia Él de un modo irresistible.

Corresponde, también, a la experiencia de los mártires y de los santos; como a la imagen de toda la historia humana, en general, donde una *Civitas Dei* sólo tardíamente aparece, y ya en la perdición universal.

Considerada en sí misma, esta doctrina no presenta lagunas lógicas. Sobre todo, porque solamente corresponde a los textos revelados de ambos Testamentos, en los cuales Dios se muestra igualmente soberano en su justicia y en su amor. En San Pablo lo vemos muy claro, en aquella frase decisiva, de la epístola a los Efesios (I, 4, ss.), cuando enseña la predestinación de los santos por la redención en Cristo (1). Hay que aceptar la revelación como un todo.

La necesidad de aceptar la conducta de Dios en su relación con el hombre como tal, y con toda su dualidad, proviene, también, de la imposibilidad total de conocer la unidad profunda de su principio interior. Es un orgullo absurdo el de pretender conocer las razones últimas de la conducta divina. Lo único que subsiste en esto es la posibilidad de la revelación. De este modo, la doctrina de la predestinación acaba por eliminar todas las cuestiones extremas, como consecuencia de la necesaria limitación del conocimiento humano. Y esto mismo ratifica la coherencia de la doctrina, puesto que esta limitación es la que corresponde exactamente a la situación del hombre a quien se le enseña. La superioridad absoluta de Dios sobre el hombre implica la insuficiencia de nuestro conocimiento de Dios. El salto, pues, a lo irracional, no tiene aquí nada de arbitrario: está en su lugar, perfectamente lógico.

Precisamente por esta unidad de pensamiento, ha tenido la doctrina agustiniana una influencia incomparable. No habría exageración en afirmar que todas las doctrinas posteriores referentes a la gracia, o siguen la suya, confirmándola, con alguna variación, o se oponen a ella, para contradecirla. Por otra parte, el carácter irracional, o, mejor dicho, trasracional del Dios agustiniano es un carácter especí-

ficamente religioso. Es como el de la unidad del *mysterium fascinorum* y *mysterium tremendum*, de que nos ha hablado Rodolf Otto. El Dios vivo, terrible en su amor y amante en su *terribilitá,* es el Dios de esta experiencia religiosa, y se halla, aquí, supuesto, tanto por la teología como por la filosofía de la religión. Sin traicionar lo racional ni lo irracional, ni el pensamiento ni la experiencia, ni la reflexión ni la revelación, Agustín, a mi parecer, ha defendido la sinceridad religiosa de su alma.

El problema de la libertad, en San Agustín, se encuentra tan ligado o entrelazado con su doctrina de la gracia, que es imposible hablar del uno sin el otro. Mas, como conclusión, voy a intentar aislar algunas ideas que conciernen, especialmente, a la noción de la libertad.

Es el hombre, para San Agustín, un ser existente por esencia dentro de un movimiento libre. Pero el hombre y su libertad no existen de un modo concreto más que en algunos estados determinados que corresponden a las fases diferentes de la historia de su salvación. El hombre existe creando sus propios actos y a sí mismo, con ellos, por su voluntad: y encontrándose, de este modo, dentro

de un movimiento ontológico, que es el que está entre el ser verdadero y la nada.

Pero, en realidad, hay tres clases de libertad:

Primera fase: La libertad de Adán.—Esta libertad es la que contiene todavía las dos posibilidades: la del movimiento hacia el ser y la del movimiento hacia la nada. O sea, la del bien y la del mal.

Segunda fase: La libertad del hombre caído.—Ésta es la que está reducida a la posibilidad de moverse hacia la nada por el pecado.

Tercera fase: La verdadera libertad cristiana.—Es el movimiento hacia el ser, movimiento en el cual es el hombre enteramente libre porque en él se realiza su verdadera esencia.

La primera libertad es la que viene de la creación. Es indefinida, en un sentido negativo, porque el hombre no está todavía limitado por ningún pasado.

La segunda libertad es la misma; pero paralizada por el pecado original y limitada por todo el pasado del hombre.

La tercera es la que proviene de la creación nueva que se hace por Cristo; del recomenzar sobrenatural que la gracia suscita en la vida humana.

En esta *Comedia Divina* hay dos vertientes, dos

aspectos: el colectivo y el individual. Se trata, de una parte, de la humanidad considerada como un solo hombre místico, y por otro lado, de cada individuo concreto. La estructura particular de este paralelismo simbólico—que evidentemente no puede encerrarse en la simplicidad de un esbozo—podría aclararse por una comparación entre las ideas fundamentales de *De civitate Dei* y las experiencias de fondo de las *Confesiones*. La unidad entre la religión revelada y la experiencia personal, retiene, quizás, el secreto de la fuerza incomparable del más gran filósofo de entre los Padres de la Iglesia.

P. L. LANDSBERG

Traducción de JOSÉ BERGAMÍN

(1) *Así como nos eligió en Él mismo, antes del establecimiento del mundo, para que fuésemos santos y sin mancilla delante de Él en caridad, nos predestinó para adoptarnos en hijos por Jesucristo en sí mismo: según el propósito de su voluntad.* (San Pablo, Ef. I, 4.)

La Andalucía del llanto

(al margen del Romancero gitano)

1

La ciudad.

2

Vislumbre del andaluz.

3

El tiempo de la figuración.

4

Soledad desolada.

5

Resplandor de la pena.

1

LA CIUDAD

EN el paralelo de esta poesía entre las ciudades y sus arcángeles, San Miguel es el arcángel de una ciudad–Granada–, y simboliza la melancolía. Esta melancolía de la ciudad, tierna y trascendental, a lo divino, distante y enfervorizada. La ciudad se hace presente por el agua y queda melancólicamente suspendida entre el cielo y la tierra. Todo en ella es presencia distante, insistencia en el sueño, por el esfuerzo místico. Todo en ella es inmediato, es decir, todo aprehendido por la fe. Granada es la sostenida narración de la vivencia andaluza, es el silencio, sobrecogido por el deseo de hacer plástica la intención de su voz, esta voz de Granada que llega a nosotros de un modo instantáneo, y en la que no hay nada velado, nada oculto, nada que no hiera dulcemente el oído con inmediata percepción. Desde el corazón de la ciu-

dad brinda Granada a Andalucía el *viernes santo* de sus aguas, el intacto fervor de su expresión religiosa. San Miguel es el único arcángel castamente celeste, porque no bajó nunca del cielo. Granada es la única intención andaluza que no se afirma humanamente, es decir, que no descansa en tierra. Y en la tarde, de monte y verbena, van en busca del arcángel las granadinas:

Morenas por la nostalgia
de un ayer de ruiseñores.

Aun ayer fué Granada meta de un romanticismo del color y la gracia, tan extraño a su esencia que pone a su quieta penumbra un final de corazones, y ha dado un sentido elegíaco de momentaneidad a esta perenne melancolía celeste de Granada, que no es línea, sino expresión; que no es acción, sino espera; que no es ciudad, sino paisaje; es decir, permanencia.

San Miguel, como Granada:

finge una cólera dulce
de plumas y ruiseñores.

Nadie tan presto a la defensa como el melancólico, y nadie tan indefenso también. No podemos representarnos a este arcángel – granadino – sino con la

espada en alto, presto a la defensa de un ataque que parte de su propio sentir. La melancolía es la nostalgia del espíritu que se espeja a sí mismo: el perfilado reflejo de una belleza decantada y en soledad.

La ciudad de los gitanos–sentida en el tacto–esfuma sus perfiles en una órbita de ternura; ya lo apunta el poeta:

Juego de luna y arena.

Se abre la descripción con dos versos de carácter marcadamente popular, tibios de exclamaciones:

¡Oh ciudad de los gitanos!,
en las esquinas banderas.

Juegan en el cauce limitado del verso esquinas y banderas–completa antítesis–, como una llamada de consuelo en lo oscuro, suprimiendo con abrazo de símbolos las aristas de la ciudad, que queda así–consolada y de frente–por la pérdida de sus esquinas:

¡Oh ciudad de los gitanos!,
¿quién te vió y no te recuerda?
Que te busquen en mi frente.
Juego de luna y arena.

Granada quieta en la luna, sin fin de su abandono. La vertiente del Darro no puede ya con el sol, se comba sobre los fustes de la arena y el evan-

gelio de los puentes. En el azul inmóvil ponen sus verjas de hielo la oración de las veletas; la luz amarilla se aquieta blandamente en un matiz violado. El aire es sonoro de transparencias y casi frágil en víspera ya de diafanidades. Nostálgica Granada sin posibilidad de mediodía. El aljibe conserva entera el agua y la melancolía bajo las mantillas y los breviarios. Bajo la caricia amurallada, el cielo va combando lentamente su azul. La ciudad se quema de silencio bajo el olor del arrayán, y su carne amarillea como pulpa de albaricoque bajo el viento conventual que estremece sus ansias. Otoño y el aguador no comprenden el sentido de la farola sobre las calles de Granada. Agua loca y descubierta por las lindes del cielo. Asnos, sonoros, enteros y misericordiosos por la gracia del agua, suben a San Nicolás. Gritos de cal en la penumbra verde; la ciudad se derrama lentamente de sus laderas en un dulce equilibrio de cal y hiedra. Las notas de color en el paisaje no dan matices intermedios; el cielo, la ciudad, la vega, verdes, blancos, azules casi en veta, esforzándose en ser limpios, intactos. Juego de brisa, agua, y eternamente en sombra queda Granada:

La que suspira por el mar.

El mar surcado de álamos blancos y olivos—violeta y tarde en vilo—, que es presencia esencial en su paisaje. El mar, la tierra y el cielo se confunden en una línea generosa de fugitiva nieve.

¿Dime Albaicín; dime, sabes?

Las casas aquí se funden con la tierra, no se confunden indistintas, porque tienen el blanco para destacar dulcemente su personalidad. El Albaicín está en alto, pero no tiene cuestas; en él sólo caben pendientes, declives de tierna inclinación hacia el paisaje que se enlaza con él. Nadie ha hablado de esta su *aspiración a la generosidad,* y generosidad implica madurez, plenitud del paisaje íntimo, que por la tensión de la insistencia rebasa la contención de sus límites para verterse al exterior. El Albaicín es el poema de un pueblo: es como un campo de olivos con los brazos en alto. No cabe definirlo, sino sentirlo. No simboliza una cultura, porque el símbolo presupone una suplantación de la realidad y él tiene un sentido que sobrepasa la presencia, para colocarse, en el tiempo y en el espacio, henchido y pleno de una realidad desorbitada y absoluta. Esta es la tragedia penaltada como un arco iris de dolor sobre el paisaje granadino. Sobre el valle que les separa—muros de luna y de viento—,

el palacio imperial, como absoluta presencia que suprime el ambiente, y el Albaicín, como absoluta realidad que lo forma y lo crea. Todo baila en él la danza inmóvil del gesto. La luna es el sol de Granada, como la cal, el ciprés y el aljibe son sus símbolos. Granada, juego de luna y arena donde el carnaval y la sonrisa son imposibles y en cuyo paisaje el ciprés es ciprés y nada más, por ti misma enajenada, serás de mimbre y de piedra.

Los gitanos en sus fraguas
forjaban soles y flechas.

Aun el trabajo diario de la fragua por la ternura del poeta se desdobla en religión y mito. Soles y flechas son los atributos de la divinidad. Los gitanos aceptan su destino de dioses paganos y aceptan con él su trágico fin irreparable. A lo largo de estos poemas son constantes las cálidas alusiones a su ascendencia sobrehumana.

Biznieto de la Giralda.

Ellos tienen también sus jerarquías de ángeles. Angeles marchosos, asombrados, de filiación humana. Angeles de negras alas y corazones de aceite, de aceite para darse en manjar a la vista y al tacto, para que al presentárnoslos con palabras de perfecta

proyección visual les *veamos* el corazón: y ángeles de rubor cansado, suprema categoría angélica, doblemente ángeles por esa suerte de rubor físico que es el cansancio. Cuentan con la adoración de los elementos naturales:

cuando inclina la cabeza
sobre su pecho de jaspe,
la noche busca llanuras
porque quiere arrodillarse.

Y en su honor:

vibran las guitarras solas.

La luz de estos romances es luz de luna y su acción dramática casi siempre nocturna. Los momentos de más agudo patetismo se dan siempre bajo una luna insistente y amarga.

Gallos de vidrio cantaban
por Jerez de la Frontera.

¿Qué alba de vidrio, de apurado destino próximo a quebrarse, qué alba de dolor anunciaban estos gallos de vidrio? ¿Qué plenitud dramática ya en la angustia expectante de deshacerse? Masas de aurora en vidrio, de vidrio en víspera de sangre frágil, quebrada sobre la herida. Sueño delgado, de

pesadilla trágica, este sueño de la ciudad, que es la espiral de su constante anochecida. Luz de luna como zumo de adormideras dobles, cuya intensidad cromática va del blanco al azul, de la melancolía hasta el sueño:

Van los caballos dormidos,

dormidos, para introducir un elemento que haga más lenta, más en plano de sueño, el desarrollo de la acción. Ha arribado su melancólica alegría a la certeza del peligro. Su alegría que no es gozo porque se desdobla en la vertiente superficial del pasmo. ¡Qué instinto dramático da impulso a esta carrera, en ansiedad de obstáculos que nunca surgen a su paso, mientras reposa la ciudad tirante en la meseta de la espera! ¡En la noche queda Granada a merced del cielo y de la nieve! La ciudad, sin esfuerzo, ya es toda permanencia. En la clara noche iluminada hallé la pena. Hallar la pena para el andaluz es sentir el ritmo entrecortado de su respiración, es como pisar, al fin, en tierra firme. Hallé la pena. Agudo norte de palma en la embriaguez de la ciudad; doble embriaguez de nieve y luna, degustada al par por los sentidos y el espíritu, pena que es su más alta justificación, su realidad más

allá – el rito sagrado de su religión –. Pena, patria sola.

Agua y sombra, sombra y agua,

todo el mundo abigarrado de color de los versos anteriores se convierte en un único plano, inalterable y húmedo, al embate de la fatalidad, de la pena andaluza.

2

VISLUMBRE DEL ANDALUZ

El andaluz es siempre anterior a sí mismo. Se invierten en él, con absoluta integridad, los términos del nacimiento y de la muerte, porque antes de nacer existió por la pena y toda su vida, o, mejor dicho, su desenvolvimiento vital es irse replegando sobre sí mismo para incorporarse a la tierra. El andaluz es siempre panteísta; va suprimiendo – divinamente – sus posibilidades evasivas, sintiendo cada vez con menos brío la llamada apremiante del exterior; su ritmo interior se desenvuelve por los sentidos, nunca con los sentidos. Hay en él como una intención de vida, no organizada, que tiende cons-

tantemente al reposo, al equilibrio estable. El andaluz va evitando la vida para integrarse a la tierra; responde a su constante llamamiento, fijándose—definitivamente—a ella. Toda la vida andaluza consiste en este lento proceso de integración. No se puede conocer Andalucía sin comprender la pena. La pena de esta tierra andaluza, a la que tiende unánimemente el andaluz, con todo el impulso de su unidad: la profunda y no aparente unidad de su naturaleza. Es la pena, y no la tierra, el nacimiento, es decir, la finalidad de su destino superior, como es la figuración la síntesis, no de su actitud vital, sino de su actitud *frente a la vida*. Vida que no es nunca un modo de ir a la deriva, sino una trágica interpretación negativa de la existencia; esta existencia, de cauce íntimo, inasible, desligada de todo por la amplitud del designio marcadamente oposicional. Toda su actitud frente al vivir consiste en ir evitándolo. El andaluz no adopta posiciones frente a las cosas: vive situaciones por ellas.

Mundo cerrado dentro de sí mismo, liberado en el límite, este mundo del andaluz, privilegiado por el cielo y la tierra. En Andalucía no existe el mar, y si existe—sencillamente existir—este mar andaluz—sonrisa y lejanía—no es nunca contemplado, sino visto. Andalucía se debate entre dos planos únicos,

inalterables, que la impiden existir, a la vez, en el espacio y en el tiempo. Andalucía es una totalidad de tierra y cielo. El ambiente profundamente limitado que la soporta y la sirve de raíz (Andalucía se desarrolla verticalmente) es esta pena soterrada—la verdadera tierra de la tierra andaluza—, como es la figuración la resultante, la única posible resultante, de su movimiento vital, extático, paralizador, eternamente desenvuelto en círculos concéntricos, y que jamás se desarrolla hacia adelante, en línea recta, porque el andaluz no tiene sentido del desplazamiento. El andaluz conoce el mundo en soledad por las representaciones de la figuración, es decir, por los sentidos, nunca con los sentidos. No vive en medio de sensaciones, sino en medio de ecos. Nadie, pues, más definitivamente solo. Toda su actitud frente a la vida es, como decíamos, irla evitando, y de ello tiene claro sentido el poeta cuando nos dice:

El cielo tiene playas donde evitar la vida.

El cielo y la tierra son los eternos modos de permanecer y al mismo tiempo las imposibilides que el andaluz—tierra y cielo—tiene para ello.

3

EL TIEMPO DE LA FIGURACIÓN

La figuración es la imaginación andaluza creadora. El estilo de su realidad por la distancia, el paralelo negativo de su falta de actividad. Lo propiamente distintivo de esta figuración es, precisamente, su estar fuera del tiempo, fuera del tiempo y de la realidad, puesto que el andaluz no va a las cosas, porque se las figura, es decir, porque sustituye la realidad de su naturaleza por su figuración de ella. El tiempo del andaluz es un pasar independiente, en cierto modo extraño a su inmediata realidad, es decir, a su fe desmedida, que paraliza por el éxtasis místico el transcurso del tiempo. Siempre, además, el místico, el creyente, es un poco ciego para la realidad que le rodea. No ve las cosas, porque no las puede ver, en función del ideal transcendente que le hace transformarlas. Para el andaluz la mirada, no la visión, es su *sentir* el pulso de la vida. Su mirada, que resbala sobre las superficies sin asirse a las cosas, acuciada por el ansia de encontrar, no de ver, busca la profundidad—la dimensión última de las cosas—como en tactos de ciego, con morosidad y consistencia de sensación táctil.

Bajo la luna gitana,
las cosas la están mirando
y ella no puede mirarlas.

¿Qué presentimiento trágico la impide contemplar el mundo que la rodea? ¿Qué obsesión mantiene en vilo este ansia de altura en esfuerzo por contemplar el horizonte? Es la figuración la que le impide ver las cosas y situarse frente a la vida (situarse, es decir, situarnos nosotros mismos a nosotros solos), y al no poder realizar su destino la conduce a su trágico fin. La figuración que con absoluta autonomía vive de representaciones, no de visiones; esta imaginación cuya espina dorsal es bastarse a sí misma y anda por tanto necesitada del bautismo, de este bautismo andaluz tan en la raíz de su triste alegría que tiene un nombre – terco y abierto – : pena. Es la figuración el lazo de ternura, el limpio entronque del poeta con lo racial. Toda la realidad espejeante y dura de la Naturaleza es también para el andaluz, en su última causa, juego de imaginación.

Pero la guardia civil
avanza sembrando hogueras,
donde joven y desnuda
la imaginación se quema.

En las hogueras de la guardia civil se queman el

ensueño lírico del poeta y la realidad imaginativa del gitano. Se desnuda, en apretado símbolo, la verdad de esta pugna: imaginación y realidad. Y parece como si en esta estrofa tocáramos el nervio dramático de los romances. Sobre la línea elemental de sombra, el poeta supera la realidad por la norma del símbolo y crea el mito, el éxtasis del gitano entre la figuración y la realidad. Deviene inevitable el dolor del desenlace trágico, porque es al fin la realidad la que se impone, no la que permanece, la que queda.

¡Pasan si quieren pasar!

Entereza y aroma de desplante gitano. Hay algo en esta frase que está pronunciado entre dientes; es ella el estrato más profundo del deseo del andaluz ya expresado con la angustia imposible de su realización; apenas si se atenúa la virilidad de la frase por la intención irónica: *Pasan si quieren pasar.* Es decir, quedan.

Véase cómo se encuentra expresada por medio de palabras que sugieren inmediatos estados de ánimo, esta locura imaginativa de la Naturaleza, esta febril orgía de sensibilidad al desnudo, esta influencia de la figuración sobre el ambiente que la rodea: y que llega a tener atisbos de cósmica gravi-

tación. Y el aire será conmovido; la luna, lúbrica y pura; los nardos, casi despiertos; los yunques, sonámbulos, y el agua, loca y descubierta. Todo el mundo, consubstancial del andaluz tenso de fe, figurativo y exacto.

Por el olivar venían
–bronce y sueño–los gitanos.

Las cabezas levantadas y los ojos entornados: soñando despiertos con intención marchosa. El bronce tiene un color cetrino, encendido y apasionado, pero aquí no pretende dar solamente una sugestión de carácter visual. Hay en la certera unión de estos elementos como una intención de quedar, de consistencia, de imposibilidad de perderse en los pliegues del sueño; ¡de este sueño andaluz que suena, por el bronce, como un rebato cálido!, de este sueño andaluz de la figuración, al que hace tan inmediata referencia, que no es nunca un modo de vivir al margen, sino un esfuerzo desesperado por organizar el mundo de dentro a fuera.

Vuelan en la araña gris
siete pájaros del prisma.

¡Cómo se colorea el tono de su penumbra, de su actitud frente a la vida, por el esfuerzo de la figura-

ción, acuciada por el ansia de ver, con ese tono agudo, inexorable, de visión imaginativa que es ya en la *monja gitana,* su única experiencia sensible, su zona erógena de sensibilidad!

El andaluz lleva consigo el mundo en soledad por su falta de sentido del tiempo, mejor dicho, por su inmersión en la soledad, es decir, en el revés del tiempo. El tiempo para el andaluz no es nunca una entidad utilizable, porque no tiene posibilidad de actuar operando con él.

El andaluz vive su tiempo, como si lo hubiese vivido antes: su vivir es un recordar el presente; un presente que no es nunca presente, vivido previamente fuera del tiempo, sabido de antemano por la figuración y ya completamente exhausto de posibilidades:

Viejas mujeres del río
lloraban al pie del monte
un minuto intransitable
de cabelleras y nombre.

El andaluz va creando su tiempo, que es el plano de sombra que incorpora a su abandono, para delimitar sobriamente su personalidad. El tiempo de la figuración es una realidad independiente, inmediata e indivisible. El tiempo es el plano de sombra, el

silencio del canto, y la arquitectura integral de la palabra andaluza. El tiempo andaluz es el lenguaje de la figuración.

4

SOLEDAD DESOLADA

Soledad sin descanso esta soledad a que conduce inevitablemente al andaluz el impulso creador de la figuración. Sin descanso, sin afirmarse sobre sí misma, desprendida deliberadamente de la realidad, liberada y sin aquietamiento posible de la imaginación que no puede descansar porque nunca abrirá los ojos, con intención de permanecer en la visión agotando el instante, al convertir en unidad el ritmo alterno de sus representaciones y sus visiones. Y es la figuración la que al no poder realizar su destino conduce al andaluz a su trágico fin. Soledad sin descanso; desasosiego sin luz de este tipo de soledad. Soledad desolada.

En el romance sonámbulo, apoyado –insistentemente– sobre la acción simbólica del color, tiene la

figuración los más líricos acentos de este romancero. Este poema es el más esencialmente representativo, el más dolorosamente andaluz de los que lo componen. La actitud del andaluz frente a la vida; la sensualidad, de fibra amarga, peinada y macerada en los pliegues del canto; la figuración y la pena andaluza, permanente y elemental, se dan en la protagonista de este romance, fijada inexorablemente a su destino trágico, sintiendo en la baranda la llamada apremiante del cielo y de la tierra.

Ella fija sobre las cosas esa palabra azul y persuasiva, que son sus ojos: sus ojos, entre verdes y azules, que no pueden empañarse porque carecen de superficie; sus ojos, que no son femeninos ni pueden espejar, calman su brillo como el sol en el agua. Las pupilas azules, en las que el color es transparencia y la retina distancia, profundidad. Fija sobre las cosas los ojos, solos,

limpios y duros
escuderos desvelados.

Solos y acuciados por el ansia de encontrar, no de ver, ya que permanecen cerrados, lejanos, ante el mundo que les rodea.

Pero ¿quién vendrá y por dónde?

No hace falta saberlo, aunque las ventanas del camino la partirán en dos, descubriendo la savia de su tronco joven. Ella, conocedora de su destino, sueña ya con el mar; es el mar, no el amor, en lo que sueña:

Verde carne, pelo verde.
Soñando en la mar amarga.

El poeta nos la presenta ya como ahogada; nos da su visión como a través del agua, disuelta ya su carne, su tierra, en la insistencia del color, creada por sí misma, es decir, figurada, limpiamente estrujada por el destino, la soledad y la figuración. Insiste el poeta sobre estos datos (dejemos a un lado la ascendencia gongorina de la frase), verde carne, pelo verde, para grabarnos bien su realidad imaginativa, la estilización poética de su personalidad, que ha de encontrar, después, por las palabras del padre, su más agudo desdoblamiento estético. En la figuración se quiebra la intención de existir por la sombra del pecado (del pecado original de Andalucía, que es esta figuración), porque la carne, como el espíritu, se suprime ineludiblemente por la estilización. Como simboliza la imaginación, esta figura femenina, no espera a nadie; ella es su misma interrogación y es su propia respuesta, y su

voz suena erguida, desarraigada, con desamparo total, tan extraña a sí misma, que es casi imaginada, como expresión de su dilema interior. Esta constante gravitación sobre sí misma, este obrar de dentro a fuera, mantiene en el aire—desoladamente—su soledad, y la raíz de su tragedia es esta imposibilidad de su pensamiento, del pensamiento andaluz de producirse en trayectoria vital, de obrar sobre otra materia que su propio contenido.

Ella sueña en su baranda.

La dramaticidad del poema tiene como elemento preciso la baranda. Todos los instantes de agudo patetismo se dan en estos romances al aire libre, para que la pena no tenga limitación alguna y esté encerrada—solamente—en sus propios límites. El deseo de Amon necesitaba el aire libre para agigantarse en él como una llama y nace—sobre el alero del tejado—, es decir, ya en su nacimiento, tirante de angustia sobre el abismo. Para que se desgajara del tronco del deseo el pensamiento del incesto se necesitó después reducir el marco del espacio, la entereza de la vastitud, en el espasmo de la alcoba.

Soñando en la mar amarga vivió la figuración,

complaciéndose en el sueño, que hizo exclamar a Soledad Montoya:

No me recuerdes el mar.

Pero de tanto pensar en él se ha convertido en su única finalidad (si puede arribar a finalidades este tipo de relación). Todas estas características andaluzas están condicionadas por la muerte y se enlazan con ella. Figuración, sensualidad y pena no se comprenderían sin esta muerte andaluza de nervioso perfil, que les sirve de horizonte inmediato y perspectiva histórica. Es, por tanto, la realidad, la vuelta del amante, la que motiva su muerte; muere, porque tenía que morir para cumplir su destino, para seguir en su baranda,

barandales de la luna
por donde relumbra el agua,

para justificar con evidente lejanía (la muerte) el devenir inexorable de la figuración. El suicidio de ella es, realmente, la nota de más altura, de más intensidad trágica de estos poemas. Ella, que se basta a sí misma para su relación (la figuración vive de representaciones, nunca de visiones), al llegar él, se suicida, para conservar su verdadera personalidad ante los ojos del amante. ¿Acaso no es éste una

parte integrante de ese mundo, de esas cosas, que la están mirando y ella no puede mirar? Y aparece sobre el aljibe

verde carne, pelo verde,
con ojos de fría plata.

Con las notas precisas que definieron—íntegramente—su personalidad, sigue siendo la misma a través de la muerte. (La figuración es la permanente eternidad de Andalucía, de esta Andalucía del llanto, sin espacio y sin tiempo.) Pero ya esta vez *con ojos de fría plata*. Fría, sí, pero ardida en angustiosa búsqueda de autenticidad. La imaginación abrió en ella el camino, orillando el cerebro con el lecho interminable de sus cunetas. Nada más genuinamente andaluz, más trágicamente representativo, que esta vida, fuera de toda demarcación vital, este vivir—extático—por el milagro del impulso:

La noche se puso íntima
como una pequeña plaza.

Todo se recoge, se suspende de sí mismo. *Soledad con descanso* es el desdoblarse del andaluz en intimidad de la pena. Fría, sí, pero ardida, quebrada en el fuego de aristas de su imaginación.

5

RESPLANDOR DE LA PENA

Oh pena de cauce oculto
y madrugada remota.

Liviana y eterna Andalucía del llanto. *En ella la distancia es belleza y la plástica movilidad.* Todo el sentido panteísta del andaluz se resuelve en esta su pura intención plástica de incorporarse al mundo, a su mundo, totalmente definido y delimitado; en esta su *dinamicidad de la quietud* por la previa transformación de la distancia como elemento estético. Permanente y eterna Andalucía, sin dolor y con pena, la de esta pena andaluza asentada en la sombra sin orillas del nombre, que apenas muestra al alentar la amplitud de su vena, lejana como el nacimiento de los ríos, perdida en el sentido de totalidad de su intacta evidencia; pena andaluza,

que no desemboca.

Que no desemboca, porque encuentra la única justificación, su misericordiosa plenitud, en el sentir unánime de su imposibilidad de existir, en su

decidida intención de permanecer. Permanente y eterna.

Pena de cauce oculto y madrugada remota, quieta, fija, apegada al terruño, y cuya única razón de ser es este su no buscar razón alguna: *su no buscar* por carecer de la necesidad que la búsqueda implica.

Permanente y eterna Andalucía del llanto, de un llanto profundamente sosegado, vertido al interior; que no necesita la crisis para encontrar sosiego; sin más razón que su claro existir; sin necesitar justificaciones accidentales para ello. La razón de esta pena es, simplemente, estar, evidenciarse por su presencia: que la pena como la fe son siempre inmediatas y razonables, con la hondísima verdad de su razón de ser, que es la de estar al margen de la razón misma.

Pocas palabras tan cargadas de sugerencias y al mismo tiempo tan dolidas de no poderse fragmentar, tan en la cumbre de sí mismas para sentirse aisladas.

Pena limpia y siempre sola.

La pena es la consecuencia del afincamiento andaluz, en soledad y en desplazamiento en busca del sí mismo. Pena, soterrada, la verdadera tierra de la

tierra andaluza; pena anterior a la creación de su naturaleza. Porque esta pena no es un sentimiento, sino un ambiente; y así no cabe en los estrechos límites de lo histórico o lo personal. No se repite, porque no tiene fin, asentada en la sombra sin orillas del nombre. La pena es la religión del campo andaluz, el estado normal de su sensibilidad, el agua, la sombra y el árbol, los angustiados en su rito. Es la pena de ser anterior al vislumbre del remordimiento y de la culpa. Es la pena de ser y no puede esfumarse en la niebla del llanto. Está en las cosas y en los varones de la tierra andaluza, esta pena que al contrario de su alegría es estado y no tránsito, porque se sabe sola, ciega, abandonada a sí misma.

Pena que es la pura reverberación del espíritu y ha impedido—gloriosamente—a Andalucía llegar a ser ciudad. La pena andaluza es la fuerza que hace eternamente inconmovible su debilidad, una debilidad de tan vasta capacidad de expansión, que ha permanecido, sin unirse—limpia y siempre sola—, entre los elementos discordes que sucesivamente dominaron Andalucía.

El poeta sabe que la pena es el Jordán andaluz, el agua del bautismo que les signa de gracia, cuando dice:

El niño tiene en el pecho
un lunar y tres heridas.

Desde su nacimiento el niño tiene marcado, de un modo grave, la norma de este pensamiento. Y estas heridas nos sirven para sentirlo humano y saberlo andaluz. El niño se llama San Gabriel (el nombre en resbalado plano de anunciación), y es él el que nos descorre el velo de esta pena andaluza, de esta pena del niño—transida y mansa—que siente su destino, con vibración de auroras ya imposibles al tacto.

San Gabriel, aquí me tienes
con tres clavos de alegría.

Alegría y pena no son contradictorias; antes por el contrario, la alegría, en su última razón de ser, se encuentra al borde de la pena. Infinita tristeza de esta alegría andaluza, de esta alegría nostálgica que, más que línea divisoria, es ademán, simple ademán que separa el dolor de la pena. Esta alegría ebria, tensa de mostrar en volandas lo imprescindible para ser atirantada en el desmayo, superpuesta, como si solamente tuviera una relación accidental con el sujeto, y prendida con clavos, precisamente con tres clavos—trinidad de la pena—,

para presentarnos a la madre ya enclavada en la cruz de su triste alegría.

Soledad de la pena. En este romance la protagonista, porque fué pena, se llamó Soledad, y también es ciega – es decir, andaluza – para la visión del ambiente.

Soledad, por quién preguntas
sin compaña y a estas horas.

Ella, fiel a sí misma, interroga, simplemente, con la presencia; no contesta, porque aspira a convencer y no necesita persuadir quien convence con su presencia. Le hiere la pregunta porque ella – la pena – está sencillamente ante él, está y no necesita como el dolor motivaciones inmediatas. Tiene también raíces más hondas y no depende del acontecer.

Soledad de mis pesares,
caballo que se desboca,
al fin encuentra la mar
y se lo tragan las olas.

¡Qué caballo se desboca dentro del lineamento sereno del diálogo anterior – ella se obstina en su quietud y en su mutismo –; no hay signo externo de presura en su actitud; sin embargo, la afirma-

ción es neta! Es la palabra, que, como una sonda, se ha adentrado en la herida. En este diálogo, como en los demás del romancero, sólo se escuchan las voces. Es inútil la busca de la palabra conductora, precisa; no se dice, se sugiere; no se insiste para aclarar los hechos, sino para dar el tono, la intensidad, no el matiz de vibración. Los protagonistas no dan sus sentimientos sino por las posiciones resultantes de ellos. Este dar el tono de elevada vibración humana independientemente de lo anecdótico, esta dramaticidad que se afirma desde el primer momento y cuya motivación es desconocida, y este no decir reticencia y angustia, constituye toda la fuerza expresiva, el indudable acierto de estos diálogos. La dramaticidad se pierde en lo accesorio, el misterio aumenta la tensión y hace posible la pura línea dramática. Todas las palabras cargadas de una emoción primitiva e inarticulada. Y la pausa se sustituye por el silencio, un silencio erguido, insostenible, ya en el borde del grito. Ella sabe que la pena es amargura de tierra adentro, que es negra, sin azul ni anaranjado, sin malva, sin amarillo, que no es modo, sino medio en que vive, que no es acción, sino espera, y que por estar enraizada a la tierra no tiene posibilidad de transformarse en dolor, que es ya un sentimiento de relación, hecho a imagen y

semejanza del hombre, normado por el juego del impulso vital, agrio de espera y de boca.

A veces y por la sugestión de elementos extraños, la pena se convierte en superstición o en angustia. La angustia es la pena femenina, la resultante de la culpabilidad. Es la fusión de la pena y la sombra del pecado. Generalmente la angustia andaluza es el devenir doloroso de la figuración; la imposibilidad del espíritu de transformarse en acción. Cuanto más finamente percibe el andaluz la realidad de su obra, más dificultades encuentra para realizarla, y su angustia entonces es la imposibilidad de desarrollar sus facultades por esa crítica—incoercible—del espíritu andaluz, que se suprime por la estilización.

La superstición es la conjunción de la pena andaluza y su concepto del destino. Todas estas características andaluzas se dan en Soledad. La vida andaluza *es verse sentir*. Gozar esta desorbitada sensibilidad. Soledad de la pena. En la superstición, ya no es serena, sino entrecortada. El destino ya ha fijado el cuadrante. Astillando las sienes la obsesión de la idea. El andaluz halla sus ojos, contemplándole en todo, no ya soñados, vistos en el continuo insomnio; no ya fijos, fijados, sin lograr el sollozo ni el ensueño tranquilo. Sintiendo el panteísmo fatalista del andaluz, desvelados en la fiebre del pasmo.

Y en la naturaleza que le acompaña, el cuerpo estará sin venas, los yunques sonámbulos, los montes imantados, como si una fuerza desconocida y ciega tirara de los ojos, de la sangre, de los montes para acercarlos hasta sí. En la superstición el cuerpo pierde gravedad. Su peso específico se disuelve en una órbita ultraterrena, el hombre sufre—por vez primera—al no poder afirmar sus pies sobre la tierra, hay algo que le tira de ellos y hace posible el Mito de la Ascensión.

Algo, no que le llama, sino que le absorbe, que le hace desaparecer en medio de esa naturaleza, no desvelada, sino hostil. Aires fríos, metales, peñascos.

Grave silencio de espaldas
manaba el cielo combado.

El destino ya ha fijado el cuadrante. Se cumple el ciclo de integración andaluza a la tierra. El hombre solo—cuerpo sin venas—frente a un silencio, y a un lado, ya, definitivamente, de espaldas a él.

LUIS ROSALES

FRAY PEDRO DE COVARRUBIAS

¿QUIÉN sabe de Fray Pedro de Covarrubias, el celebrado orador burgalés a quien consultaban el astuto Fernando el Católico, el tesonudo Jiménez de Cisneros, el valeroso y achaparrado condestable D. Iñigo, la mística Condesa de Frías y el Conde de Haro, tan espadachín y tan latino?

De Horozco Covarrubias todo el mundo se acuerda por sus celebrados *Refranes;* de Diego de Covarrubias, el toledano, airean las venerables opalandas los jurisconsultos, que le saludan como al *Bártulo español;* los historiadores de nuestros Consejos, por haber presidido él los famosísimos de Felipe el Prudente; los historiadores de los Concilios Generales, por haber redactado las últimas sesiones del de Trento, grande entre los grandes; los artistas declaran su sepulcro joya de la catedral segoviana, y creen ver su retrato en el del prelado que preside el *Entierro del Conde de Orgaz,* del Greco.

De su hermano D. Antonio de Covarrubias, gobernante como D. Diego, profesor, jurista y arqueólogo como él, hay que acordarse, porque tenían fama entrambos Covarrubias de hacer muchas obras en mancomún, y no puede pensarse en las de Diego, a cuyo nombre van casi todas, sin echarse a conjeturar qué parte tendría en tan difíciles disquisiciones su hermano Antonio, que anduvo con él en Trento. Llevaban de suelo la celebridad los Covarrubias todos, y paró en monopolio de los postreros, de los que brillaron con los tres Felipes.

Del predicador de fines del siglo XV y principios del XVI, ¿quién se acuerda a estas fechas? ¡Cuatro siglos de sucesos ex-

traordinarios encima; cuatrocientos otoños con sus hojas muertas en el boscaje de nuestra historia, que vino a ser entonces la de la humanidad, pueden cubrir los más gentiles pinos y hacernos olvidar reputaciones consideradas imperecederas en su tiempo! ¡Pobrecita memoria la nuestra, si en lugar de airearla en las frescas visiones de ayer la atosigamos con las polvorientas y confinadas de siglos hace!

No obstante, en todos hay algo clásico, que cumbrea, que reaparece y flota como un valor supremo de su tiempo, que desafía al nuestro, que se presenta como columna sustentadora de la futura prosperidad en un orden de cosas. En todos los siglos hay sucesos que no se han de olvidar, personajes con quienes hemos de entrar en cierta intimidad y cuya huella va marcada en nuestra masa gris.

Fray Pedro de Covarrubias es uno de esos seres, por olvidado que parezca. En la historia universal tiene un lugar visible e inolvidable, por haber formado parte de la Junta de Burgos, de 1512, en la que por vez primera se discutió la licitud de nuestras conquistas en América, y se acordó modificar, dulcificar la colonización. Toda la obra reivindicatoria del P. Las Casas parte de la Junta de Burgos, reunida por el rey Fernando, en la que fué oidor Covarrubias. En la historia de nuestra oratoria no sólo tiene lugar distinguido entre los predicadores de los Reyes Católicos y de su hija D.ª Juana, sino que nos dejó en dos volúmenes sus mejores sermones, publicados en 1520 por Geraldini (el profesor de los hijos de los Reyes Católicos, amigo de Colón y segundo obispo de La Española), y preparados por el P. Victoria. Esas *Conciones* ofrecen la singularidad del diálogo llevado al púlpito, que es peregrina novedad, digna de señalarse con piedra blanca y hasta de traerla a *Cruz y Raya*. También publicó un libro, siempre de actualidad, denominado *Remedio de jugadores,* rareza bibliográfica y que también es regalada novedad, como las coplas olvidadas y vueltas al ruedo.

¿Qué puede revivir de las cosas del viejo Covarrubias? En primer lugar, pueden revivir algunas palabras que dejamos copiadas, salidas del corriente caudal y aun del oficial Diccionario, que pueden a él volver mejor que otras que se le reintegran. En segundo, no pocas frases aceradas, sobrias, precisas, ajenas a las componendas que hoy en día debilitan la fuerza del lenguaje. En tercero, el diálogo en el púlpito, que es ardid suyo y a veces necesario para interesar la atención y no dar las latas que en nuestros días se dan frecuentísimamente. En cuarto, lo de los juegos, que necesita otra antología para manifestarlo a satisfacción. En quinto, aunque esto ha revivido ya, la reacción de la conciencia hispánica contra los excesos de la Colonización, que de dura y cruel vino a parar en la benignísima legislación de Indias.

La más pequeña de sus obras es un *Confesonario,* o séase un interrogatorio tan curioso, que descorre el alma ingenua de aquellas generaciones hispánicas de gran fe y de grandes pasiones. Covarrubias dice que traslada al papel las fórmulas mismas que él mismo usaba en el confesionario y que las llevaba apuntadas por miedo a los olvidos. Sorprendamos en el sagrado ministerio al consejero y predicador del rey Fernando V, preguntando a sus penitentes.

L. G.

CONFESONARIO
de Fray Pedro de Covarrubias

DIGA EL SACERDOTE

¡HIJO! Debéys pensar el estado e lugar que agora tenéis y el que yo, aunque indigno, tengo; porque vos estáys aquí como mal fechor e culpado, para ser acusador e verdugo e hacer justicia de vos mesmo. Estáys en juicio delante de Dios, como lo estaréys cuando de esta vida partiéredes. E si no veys el Juez Soberano es porque tenéys delante los ojos del ánima el velo de la grosera carne. Mas, a lo menos, veys a mí en su lugar; porque así como vos no estáys ahí como hombre, acompañado por ventura de algún título de honra, mas como pecador, así yo no estoy como hombre, mas como Dios.

Pues habláys con Dios, a quien no se asconde cosa alguna, mirad bien no le hagáys desacato de encobrir, callar o escusar lo que no debéys, mas dad toda libertad a la conciencia que mande la lengua e no le vaya a la mano.

En la precedente confesión, ¿tovistes intención de emendar la vida e apartaros de pecar?

¿Confesastes os con sacerdote así ignorante que no supo discurrir vuestra conciencia, ni distinguir ni determinar de los pecados?

¿Sabéys los diez mandamientos, para los cumplir; e los siete pecados mortales, para los evitar; las obras de misericordia (de las cuales os examinará el Señor el día del Juicio), para las exercitar?

Agora, hijo, decid vos vuestros pecados; e porque vayáis más sin pena en el proceso de la confesión, decid primero los que más acusan vuestra conciencia e aquellos de que habéys más vergüenza; aunque no guardéys orden en el decir, que después se tomará orden, e yo haré lo que rogastes e os ayudaré. Revesad esa ponzoña, dad libertad y descanso a vuestro espíritu. No temáys, que ni Dios aborrece los pecadores, pues por ellos encarnó y murió, ni yo los tengo de aborrecer, pues soy uno de ellos. Antes cuanto mayor pecador fuéredes y más claramente os confesáredes, me daréys mayor ejemplo y consuelo.

Agora ¡sus! en nombre de Dios comenzad, e con los pecados diréys también las circunstancias de cuantas veces, e cuando, &&.

Si estuviésedes en el artículo de la muerte, ¿de qué terníades mayor arrepentimiento y dolor? Pues ese decid primero.

. . . .

¿Acuérdaseos alguna otra cosa notable más? Pues en nombre de Dios comencemos y prosigamos por orden las preguntas de la confesión:

(Aquí hace un interrogatorio para toda clase de personas sobre los Mandamientos y sobre las virtudes teologales, y luego va ofreciendo un interrogatorio para toda clase de oficios y estados: Prelados, Abades, Monjes, Abadesas, Deanes, Arcedianos, Arciprestes, Sacristanes, Tesoreros, Maestrescuelas, Cantores, Párrocos, Clérigos comunes, Inquisidores, Predicadores, Confesores, Doctores y Maestros, Estudiantes, Hospitaleros. A toda esta curia eclesiástica siguen los Reyes, Grandes Señores, Caballeros, Cortesanos, Oficiales, Consejeros, Jueces, Abogados, Procuradores, Notarios, Testigos, Pleyteantes, Tutores, Médicos, Boticarios, Cirujanos, Mercaderes, Corredores, Cambiadores, Embajadores, Señores de casa, Hijos, Servidores, Viejos, Mozos, Casados, Solteros, Vírgenes, Viudas, Labradores, Pastores, Barberos, Pañeros y Perayres, Sastres, Mesoneros, Taberneros.)

A LOS PRELADOS

DISTES beneficios a personas no ydóneas? Ordenastes algún clérigo sin título, que anda después a mendigar? Menospreciasteis promover a los letra-

dos y virtuosos? Sois escaso en favorecer los pobres, cuyos sois padre? Fuisteis negligente en defender los huérfanos, viudas, pobres? Acostumbráis estar ocioso, sin Marta o sin María? Disimulaste la sarna de los pecados, la lepra de los herejes, adevinos, públicos blasfemos, públicos amancebados? Fuiste muy pomposo en el vestir, cabalgaduras, atavíos dellas, en el comer, convites, atavíos de casa? Visitastes los hospitales y hospitaleros? Salaríais y tenéis en vuestra Iglesia quien enseñe a los pobres y a los clérigos? Lleváis por los ejercicios de vuestro oficio particular paga o derechos, que mejor se llaman tuertos e robos? Ca si por esto queréis ser pagado ¿por qué se os da la renta del Obispado?

A LOS ABADES

APROPIASTES a vos las Iglesias donde tenéis patronazgo? Ponéis en ellas Priores o Vicarios perpetuos, así atributados, que viven miserablemente e no pueden hospedar ni hacer limosna? Arrendasteis posesiones o casas o encensuastes alguno con condición que diezmase a vos o escoja sepultura en vuestra Iglesia?

A LAS ABADESAS

CONSENTIS sospechosas familiaridades o hablas? Consentís que vuestras monjas hablen con los seglares, la cara descubierta y sin velo? Sois parcial? Hecisteis avenencia con las que entran monjas, no las queriendo recebir sino dan tanto, especialmente si el Monasterio es rico? Si está necesitado habéis de decir: *de buena voluntad os recibiríamos, mas el Monasterio es pobre e no os podríamos mantener; mas si vos nos ayudáis para vuestro mantenimiento, fiat.*

AL DEÁN

FUISTES grave y pesado o molesto a vuestro Obispo? Menospreciáis ir a Maitines e a las otras horas? Sois soberbio, sopeando a los otros, especialmente a los simples y sin favor?

AL ARCEDIANO

QUERÉIS alguna cierta ganancia o interesse por investir o colar? Toleráis clérigos que mal viven,

por dineros o cohechos? Tenéis en casa alguna mujer con peligro de vuestra conciencia y escándalo de los otros?

A LOS CLÉRIGOS

CONOCIÉNDOOS por insuficiente, ¿procurasteis ser clérigo? En mirar o hablar desmesuraisos con las mujeres? Coloráis los vicios, la avaricia so color de reglado o de contentado, la crueldad so color de celo, la flojedad so color de piedad? Tenéis muchos beneficios, siendo el uno bastante para vuestra sustentación? Ajenásteis los bienes de la Iglesia de otra manera que el derecho dispone? Sois docto suficientemente? Celebrastes en Iglesia poluta o violada? Celebrastes muy de tarde en tarde, especialmente por no recogeros e tener más licencia de pecar?

A LOS INQUISIDORES

DEJASTES de proceder contra alguno por acepción, dineros o favor? Prendistes alguno sin suficiente información? Fuestes negligente en examinar los testigos? Castigastes, como era razón, los testigos falsos? Tovistes diligencia en que fuesen bien tratados los presos?

AL REY Y OTROS SEÑORES

SOIS negligentes en hacer justicia? Fatigáis al pueblo con exacciones? Hecistes o consentistes divisiones e bandos en el reino e pueblo, por poder mejor reinar? Hecistes e procurastes guerra con ambición de mayor señorío? Tenéis malos oficiales que cohechan, tiranizan, son graves e difíciles con los negociantes? Vendistes los oficios, escribanías, alcaldías, alguacilazgos? De aquí viene que los pobres, aunque más suficientes sean, no han los oficios. Posistes alguno injustamente en la cárcel? Desterrastes alguno injustamente? Consentistes torneos o desafíos? Vendistes la justicia? Hecistes leyes inicuas e pesadas al pueblo? Tomastes algo a los vasallos por fuerza? Consentistes que la gente de guerra e vuestros soldados roben e hagan demasías en los pueblos, especialmente si es por vos mal pagarlos? Tovistes limpio vuestro señorío de ladrones e perniciosos hombres? Por codicia mudastes la pena corporal en pecuniaria? Castigáis los blasfemos, perjuros, logreros, adúlteros, homicidas, sacrílegos, traidores?

A LOS CORTESANOS

FUESTES lisonjero, por pribar y recebir? Fuestes alcahuete de vuestro amo? Acostumbráis estar ocioso? Tenéis por pasatiempo decir mal e oír? Oficio más de viles mujercillas que de varones; vicio enemigo de la buena crianza. Sois novelero? Andáis a do dan mejor de comer, dejando de acompañar y seguir a quien debéis? ¡Oh puerco glotón!

A LOS JUECES

FUESTES presto e precípite en dar sentencia? Sois verdadero, entero? Determináis las causas de los pobres, viudas, estranjeros? Distes mala sentencia por malicia, ignorancia, negligencia? Recebistes dinero por juzgar o no juzgar o juzgar mal? Distes al culpado dilaciones no debidas? Hecistes al reo preguntas a las cuales no era obligado responder? Dejastes de admitir la legítima apelación o admitistes la frívola? Proveístes a los pobres de abogado? Posistes en la sentencia alguna cláusula oscura para que el condenado se pudiese defender contra justicia? Dejastes de condenar en las costas, pidiéndolo la parte e siendo justo? Tenéis limpia la tierra de malos hombres?

A LOS ABOGADOS

ENGAÑASTES a vuestro cliéntulo, favoresciendo su injusta causa? Procurastes dilaciones injustas, para dilatar las causas? Por quitar los litigantes de otros mejores abogados, contentaisos con vil salario? Hacéis posiciones cavilosas para engañar la parte adversa? Persuadís a vuestra parte que mienta o se perjure en pedir o negar, o responder, o informando falsos testigos? Por vuestra ignorancia, descuido o no querer estudiar, perdió vuestra parte su justicia? Cometéis vuestras veces a otro insuficiente, especialmente contra la voluntad de la parte? Recusastes de abogar por los pobres? Revelastes al adversario los secretos de vuestro cliéntulo? Defendistes alguna causa usuraria? Comenzada la lite, ¿hicistes algún contrato con el cliéntulo? Hecistes pacto de *quot a litis?*

AL PROCURADOR

ALARGAIS los pleitos, por pelar a la parte?

AL NOTARIO

HECISTES instrumento o testamento al que no tenía uso de razón, ni sabía lo que se hacía?

AL PLEITEANTE

DISTES algo a juez, abogado, procurador o testigo, porque no haciendo lo que debía, os ayudase?

A LOS TESTAMENTARIOS

VENDISTES algo que se podía escusar, por haberlo vos, o hecístelo rematar presto, ante que se ofresciesen compradores, que lo encaresciesen?

AL MÉDICO

ALARGASTES la enfermedad por llevar más dinero? Hecistes alguna experiencia con peligro del enfermo? Distes algo a alguna preñada para parir antes de tiempo o matar la criatura? Tenéis compañía con algún boticario y por eso hacéis llevar de allí las medicinas?

AL BOTICARIO

POSISTEIS una cosa por otra por vuestra autoridad? Por qué no estáis provehído? Por qué no la fecistes buscar en casa de otro boticario? Falsáis las

cosas de vuestro oficio? Distes las cosas venenosas a alguno sospechoso? Distes cosas podridas e viejas? Vendéis más del justo precio, especialmente a los simples e aldeanos?

AL CIRUJANO

FOISTES complaciente e afable a los pacientes? Foistes fácile e precípite en abrir las llagas? Sobresanastes alguna llaga?

AL MERCADER

VENDISTES algo falso o defectuoso, sin manifestar la falsedad o defecto? Lo cual puede ser en la sustancia vendiendo alquimia por fino oro o plata, vidrio por piedra preciosa, vino aguado por puro, especies mezcladas por puras...; en la cuantidad, en el peso o medida, tirando el paño, que después falta media vara, e a los que hacen las calzas, rómpenseles más pronto...; en la cualidad, el caballo manco por sano, la carne de oveja por carnero, el carmesí de Toledo por el de Florencia, lo viejo o podrido por nuevo, la posesión estéril e flaca por fér-

tile, los cueros quemados por buenos; e no basta decir *yo os lo do por malo, por tal e tal,* tomado a vueltas el verdadero defecto; que aquello es más cobrirle... Fingistes no querer comprar o no querer vender, por comprar a menos precio e vender más del justo precio? Dijistes mentiras: jurásteslas que os costó tanto; que no lo daréis menos de cuanto? Concordastes os con los otros mercaderes de no vender más de a tales precios, por necesitar a los compradores a comprar por inmoderado precio?

AL SEÑOR DE LA CASA

PROVEÍSTES a la familia de lo que era menester? Diestes orejas a los vuestros cuando vienen con murmuraciones? Pagastes las quitaciones e soldadas a tiempo? Detovísteslas? Porque si en vuestro servicio gasta (el servidor) todo lo que le dais, y no le sobra para la vejez o cuando se quisiere casar, &, obligado sois a recompensa. Por tener muchos servidores e gente, ¿tenéislo mal pagados e tratados? Mira que más harán cinco que diez, si los cinco son bien tratados y sirven contentos y con amor. A los que enferman, ¿curáislos o echáislos de casa a los hospitales?

A LA MUJER SEÑORA DE LA CASA

FUESTES obediente a vuestro marido? Procurastes esterilidad? Tovistes cuidado de las hijas? Posísteslas en locuras de afeites e atavíos? Sois disoluta en bailes o juegos? Huís tocamientos y retozos? Dormís templadamente?

AL PASTOR

FINGISTEIS que se había muerto o que el lobo había comido alguna res?

AL BARBERO

VUESTRA tienda es escuela de parleros, burladores y escuela de disoluciones? A los labradores e groseros, &, con mala navaja e malamente los tratastes? Dejáis la barba mal hecha, ametalada como de tres días? Por raer más sin trabajo, ¿laváis con agua tan caliente que quemáis el rostro? ¡El necio que tal sufre!... Habéis de ser muy limpio en el cuerpo e vestir, las manos muy limpias. Las uñas siempre cortadas, salvo si no queréis que sirvan de

navaja; que a las veces acaesce que lavando raéis antes con las uñas que con la navaja. Habéis de tractar con las manos el rostro blanda e cortésmente. Mira que las mangas cabe vuestras manos, no estén sucias ni de mal olor. Con la boca no llegues tan cerca que lo deis del huelgo, como saludador, especialmente si huele mal. Sobre todo, mira que en las sangrías seas muy esmerado e sabido e diestro; e no lo siendo, por cobdicia, no os pongáis en ello.

AL PAÑERO Y PERAIRE

HACÉIS el paño uniforme o engañáis poniendo al principio buena lana e después mala? Sois obligado a restituir todo lo que menos vale. Tirastes mucho del paño, que después el comprador lo moja, para tundir, no le basta para lo que quería, según acorta; e así vendéis diez varas, e en la verdad son ocho? Vendéis el paño de una lana por otra? Pagáis a los trabajadores en paño, cargándoselo en más de lo justo? A las hilanderas dístesles maores libras de lo que convenistes?

AL TABERNERO, VENTERO E MESONERO

VENDISTES el vino aguado por puro? Tovistes en casa malas mujeres, o malos hombres, o tahures

que juegan con los que vienen? Acogéis ladrones ganando en la paja y cebada y en candelas y otras cosas vuestro justo estipendio? Por qué pedís que paguen posada? Así no permite Dios que medréis con ello. Mezcláis paja o suciedad en la cebada? Perdióse algo de lo que os dieron a guardar? Vendéis las cosas tiranamente a los huéspedes? Tenéis limpias las camas e servicio? Hospedáis los pobres e religiosos por amor de Dios? Tovistes manera de embeodar a alguno de industria?

AL SASTRE

ESTRAGASTES o desaprovechastes paño por mal cortar? Tenéis confederación con los mercaderes de llevar a ellos los que quieren paños, e consentís que sean engañados? A los pobres remendáisles la ropa por amor de Dios? Por mal cosido o por mal hilo rómpese más presto lo que hacéis?

(Selección y nota de LUIS GETINO, O. P.)

CRISTAL DEL TIEMPO

LAS COSAS CLARAS

EL REINO DE DIOS

Aunque lo que dijo Nuestro Salvador Jesucristo de que los primeros serán los últimos y los últimos los primeros, no tendrá por completo su cumplimiento hasta el día de la resurrección...; esta inversión admirable de las condiciones humanas ha empezado ya en esta vida y podemos verlo como por anticipado en la institución de la Iglesia. Esta ciudad maravillosa que es la Iglesia, fundada por el mismo Dios, tiene sus leyes y su policía para gobernarse por ellas. Pero como Jesucristo, que la ha instituído, *vino al mundo para derribar el orden que el orgullo había establecido en él,* resulta que esta política de la Iglesia es aquella que directamente se opone a la política del Siglo. Y yo advierto esta oposición en tres cosas principalmente.

Primera. En el mundo, los ricos son los que tienen todas las ventajas, ocupando los primeros rangos, mientras que en el Reino de Jesucristo la preeminencia pertenece a los pobres, que son los primogénitos de la Iglesia y sus verdaderos hijos.

Segunda. En el mundo, los pobres están sometidos a los ricos, y no parece sino que hubiesen nacido para servirles. Por el contrario, en la santa Iglesia, los ricos no pueden ser admitidos más que con la condición de servir a los pobres.

Tercera. En el mundo, todas las gracias y los privilegios son para los ricos y poderosos, y los pobres no pueden participar de ello más que por el apoyo que los ricos le presten. En cambio, en la Iglesia de Jesucristo, las gracias y las bendiciones son para los pobres, y los ricos no obtendrán ninguna si no es por medio de los pobres.

(De Bossuet: *Sermon sur l'Eminente dignité des pauvres dans l'Eglise,* 1659.)

SÍ O NO, COMO CRISTO NOS ENSEÑA

(POUR LE BIEN COMMUN
LES RESPONSABILITÉS DU CHRÉTIEN ET LE MOMENT PRÉSENT
Paris, avril 1934.)

El momento dado.

Subrayando el título de *Por el bien común,* o mejor concretándolo, y definiéndolo con el subtítulo de *Las responsabilidades del cristiano y el momento presente*, un grupo de creyentes católicos en Francia – más de cincuenta, entre los cuales, Gilson, Maritain, Du Bos, G. Marcel, Madaule, Roland Manuel, J. Hugo, Copeau, Mounier... – ha publicado un manifiesto exponiendo en él sus inquietudes por el actual momento político, momento histórico, momento crítico de Francia. Lo inicia un breve antepropósito con estas palabras:

El cristiano está en el mundo sin ser del mundo. Cuando le recuerda a los demás hombres que él no es de este mundo y que su verdadera vida es una vida eterna, se le reprocha este abandono que parece hacer de las cosas del mundo como huyendo de sus deberes temporales. En cambio, si lo que le recuerda a los demás es que también él está en el mundo y que tiene una misión, una actuación que realizar en él, lo que se le reprocha, entonces, es el que *pacte* con el mundo olvidándose de su vocación espiritual.

Esperamos que a propósito de esta declaración nuestra, *redactada por laicos* preocupados *de concebir cristianamente sus propias responsabilidades temporales,* este doble equívoco *(malentendu)* podría evitarse.

¿Pero es, realmente, un equívoco, un *malentendu?* ¿O no será, más bien, una paradoja? ¿Una, quizás, ineludible paradoja, vital para el cristiano?

¿Cómo interpretan si no estos laicos católicos (que, como tantas veces ha dicho Unamuno, no cabe lo uno sin lo otro), cómo *conciben* sus *responsabilidades temporales cristianamente?* Es lo que en el manifiesto se proponen exponer. Sigámosles en sus propias palabras. El antepropósito lo terminan con éstas:

> Nosotros luchamos contra un antiguo error mortal, que es el que pretende levantar una barrera infranqueable entre lo político y lo espiritual, como entre lo humano y lo divino. Es necesario hacer que este error desaparezca. Tienen, lo político y lo temporal, muchos más recursos a que acudir que aquellos tan sólo debidos a las energías exclusivamente materiales, que son las que no escapan nunca al juego de las combinaciones y de las complicidades si no es para pasar a las violencias de la guerra civil. Será reintegrar al orden político en toda su fuerza y su dignidad, acrecentándolas, el destacar aquellos otros recursos espirituales, de más alto rango, recordándole que son los que deben penetrarle y envolverle con una vida superior.

Fácilmente se advierte en la densidad de estas palabras la honda, inquietante resonancia que le prestan los mismos términos de su expresión. La recta voluntad de quienes escriben: *Político, temporal y espiritual; humano y divino; complicidades y combinaciones; violencias de guerra civil...* nos advierte de aquellos peligros que aquí, en España, nosotros también bordeamos.

¿Y no pudiera ser que este claro empeño que trata de desvanecer un equívoco, de destruir un *error mortal,* se torciera, más peligrosamente todavía, al desplazarlos, incurriendo en otros equívocos mayores, o, acaso, en algún otro nuevo *error vital,* más mortal por serlo? ¿No es toda la vida, esta vida, para el cristiano, enteramente, un *error mortal?* ¿El *error mortal* del que deduce, por la fe de Cristo, la verificación de otra vida, nueva y distinta, de otra, verdadera, vida eterna?

¿Las *responsabilidades temporales* del cristiano, no son, siempre y en todo momento—en todo *momento presente,* o sea, presentes en cada momento, en cada instante de su vida—las mismas? Pase lo que pase en el mundo. Porque no son responsabilidades ante el mundo. La responsabilidad del cristiano, en todo *momento presente,* es decir, en todo momento, en cualquier momento, es una responsabilidad ante Dios. No son responsabilidades, las suyas, para el mundo: son responsabilidades para Dios. Pero, naturalmente, como sobrenaturalmente, temporales.

Porque es aquel morir por no morir, aquel vivir muriendo —lo que es, quizá, más aún que una agonía—o sea, aquel vivir enfurecido del cristiano: vivir fuera de sí: en Cristo y no en él—*vivir sin vivir en él*—lo que le temporaliza responsabilizándole cristianamente, o, al contrario, lo que le responsabiliza al temporalizarle de ese modo. Y ambas cosas, eternamente. Por eso es el *momento presente* para él, siempre distinto y siempre el mismo: porque es el momento, o en el momento, raíz expresiva de su ser temporal, de su ser tiempo o ser del tiempo, en donde, por así decirlo, se lo juega todo. *A un momento dado hay que jugar* —escribí una vez—: *no se puede jugar más que a un momento dado.* Pero es a aquel momento, que para el cristiano, es el mismísimo momento espiritual de su ser. Instantánea temporalidad en que la eternidad se pone en juego. Que esos son los momentos todos de su vida para el creyente: los que, desde una eternidad, y para eso, *le fueron dados.* A un momento dado de su vida, que son todos los de su vida por el de su muerte, se pone en juego, en estado de juego, su duración eterna. A estos momentos de la vida que le son dados para eso, que le fueron dados, para eternamente; a estos *momentos dados,* de tan pura imagen azarosa *(la casualidad, en definitiva, es Dios,* dijo un incrédulo), es a los que el cristiano juega, o se juega, no esta vida, sino la otra: no una ilusión muerta para él, sino una verdad viva y eterna. Y no

puede salirse de este juego, su puro y absoluto juego, para entrar en otro. Y menos, puede jugar dos juegos diferentes a un mismo tiempo: *jugar doble.* Porque no tiene más que un tiempo, el suyo, eternamente medido y contado: un tiempo que no puede perder. No tiene tiempo que perder, el cristiano; lo que tiene es tiempo de perder, tiempo para perderlo todo: y para perderse con todo. Responsabilidad temporal de su ser, responsabilidad total y única.

Pero aquí levantan los redactores de este manifiesto sus titulares: *Por el bien común.* Atengámonos, pues, para ir respondiendo a estas cuestiones, a lo que su propio texto manifiesta. Y vayamos por partes.

En medio de la calle.

El manifiesto empieza por examinar la situación presente. La situación política, histórica de Francia, en estos momentos: una verdadra situación crítica. ¿Cuál es ésta? La que ha dejado ahí, en medio de la calle, lo que ellos llaman la jornada del 6 de febrero:

> Es imposible no sentir lo trágico de la situación actual. La conciencia de cada uno se interroga sobre sus propias responsabilidades. Se ha impuesto una tregua a los partidos. No hay que hacerse ilusiones sobre su carácter precario. Una tregua no es una paz.
>
> El rasgo más significativo de la jornada del 6 de febrero pertenece al orden psicológico y moral; cualquiera que fuese el papel desempeñado, como las intenciones de los grupos políticos que buscaban la dirección y explotación de los sentimientos populares, lo que queda de todo ello es la indignación que se ha revelado a sí misma una muchedumbre de *buenas gentes,* indignación que no iba dirigida contra personas determinadas, sino contra *todo lo que hay podrido* y que pesa sobre la vida nacional.
>
> Pero es ésta una muchedumbre inorgánica. Lo mismo que la opinión pública, en la que se propaga, desde entonces, una serie de reacciones sentimentales de violento contraste. Mientras más hondos son los males de los que protesta esta opinión pública, mayor es el peligro de que estos senti-

mientos instintivos, por su misma exasperación, vengan, sin quererlo, a hacerle el juego a los partidos.

Francia corre el riesgo de hallarse, mañana, dividida en dos campos enemigos, cada uno de los cuales olvida que el otro es también Francia.

Hasta aquí, la certeza de la interpretación política, profética, nos parece indudable: y tan cierta como certera. Y acaso nos cosquillease el demonio de la analogía el deseo de establecer posibles e igualmente ciertos y certeros paralelismos con lo nuestro: con lo que sucede en España; ni que subrayar tiene lo de las *combinaciones* y *complicidades* del juego—del sucio juego partidista—o lo de las *violencias de la guerra civil*.

Pero continuemos la lectura del texto:

Uno de estos campos enemigos es sensible, sobre todo, a la descomposición política actual, aspirando, más o menos confusamente, a una revolución y a un orden que en el espíritu de muchos debe ser compatible con las libertades esenciales, pero que, para otros, habría que aceptar, por razón de las mismas ideas y de las fuerzas puestas en juego, en una forma dictatorial que desembocaría en el advenimiento de una Nación o un Estado totalitario, y no a la manera italiana o alemana, sino según sus modalidades francesas—galicanas o jacobinas.

El otro campo es, más que nada, sensible a la actual injusticia social, y aspira, más o menos conscientemente, a una revolución y a un orden cuya finalidad sea un régimen de tipo colectivista; el cual les seduce a muchos espíritus porque les parece más capaz de imponer por la fuerza una mejor distribución de los bienes de la tierra dando una solución decisiva a las luchas seculares entre los pueblos; pero el cual sería, de hecho, un régimen opresor de la persona humana y destructor de los mismos bienes que pretende salvar.

Cada una de estas dos formaciones políticas se define mucho más por su hostilidad a la otra que por su propio programa respectivo. Cada una de ellas aparenta estar decidida o poner en juego contra la otra todo cuanto la violencia encierra de pasión más exasperada.

Ninguna de las dos, sin embargo, desea dar el primer paso cargando con la responsabilidad de lo que pudiera suceder. A pesar de todo, las enemistades van creciendo durante este tiempo, reforzándose cada vez que la incertidumbre es mayor sobre el valor de los remedios propuestos por unos y por otros a la desesperación moral y material de los hombres. Unicamente el

adversario se aparece para ambas partes como la encarnación de todos los males. Las pasiones no han desarmado; al contrario, se arman.

Y si se arman será porque la quieren armar. ¿O se trata de convertir también esta guerra civil en una paz armada?

La calle de en medio.

La cuestión, dicen, está ahí—fecha 6 de febrero, que la simboliza—en medio de la calle. ¿Cómo echar por en medio de la calle, sin tropezarla? ¿Y es que ese *en medio de la calle* es lo mismo que *la calle de en medio?*

Estos manifestantes de la paz, que no pacíficos manifestantes, nos dicen aún lo que sigue:

Nosotros estimamos que frente a la situación descrita, el cristianismo no puede servir de fuerza de apoyo a ninguno de los partidos en lucha. *Las fuerzas espirituales no deben ceder bajo el peso de los elementos sociológicos:* lo que deben es dominarlos, llevándolos consigo; y si los hombres no quieren entenderlo así, señalar, por lo menos, cuál es la verdadera dirección que debe seguirse. Nunca el cristianismo ha callado. Tiene el deber de recordar su mensaje de paz y de amor con tanto más empeño cuando este mensaje se vea desconocido.

Exactamente. Pero ¿cómo tiene que recordar este mensaje? ¿No tenemos clara respuesta a este *cómo* de nuestra interrogación, en la historia, por el testimonio—y el martirio—de tantos santos?

Por eso subrayamos, también, la conformidad nuestra con estas otras palabras del manifiesto, que van en él puestas bajo el epígrafe de *una doble negación.* Son éstas:

Creemos, no obstante, que verdaderamente no podemos aceptar el dilema que el presente estado de cosas parece querer obligarnos a que aceptemos. En todo momento debe repetir el cristiano su NON POSSUMUS ante *las más brutales apariencias de necesidad,* cuando éstas tratan de querer inclinarle a lo que su conciencia le prohibe. Lejos de ser una deserción o una retirada, este NO requiere una actitud activa, impulsando nuestras energías hacia

trabajos positivos. Y, antes que nada, testimonia *aquella pureza necesaria,* expresándola al *rechazar ambigüedades que son claudicaciones.*

No se puede esperar nada del odio, si no es el mismo odio y la destrucción. Nosotros creemos que los hombres que tienen conciencia de las más altas exigencias del bien común no pueden dejarse enrolar en ninguna de las dos formaciones adversas que actualmente se enfrentan.

Creemos que deben responder por un NO a todos aquellos que, tratando de cortarle el paso al fascismo, quisieran arrastrarles allí donde se forja de la vida humana un ideal materialista, donde se enseña que la religión es el opio del pueblo. Pero creemos que hay que responder también con el mismo NO a aquellos otros que, para cortarle el paso al comunismo, quisieran enrolarles con quienes comprometen las ideas y las virtudes del orden, de la autoridad, de la disciplina, confundiéndolas con prejuicios de intereses de clase o con una estrecha concepción del interés nacional y un desconocimiento inhumano de la dignidad del mundo trabajador. Con quienes *suelen demasiado frecuentemente considerar la religión como un medio o instrumento de poder y de gobierno temporal.*

Sería una quiebra moral para los católicos franceses si, por hacerse ilusiones sobre sus deberes, confundieran la violencia con la virtud de la fortaleza que les corresponde—y que no existe fuera, ni separada, de la justicia y las demás virtudes del alma—: si se dejaran embaucar en esas reacciones biológicas, por las cuales un mundo anticristiano trata de defenderse de sus propias contradicciones internas. De este modo *se encontrarían prisioneros de ese mismo mundo corrompido* y en un momento en el que más que nunca necesitan ser ellos mismos lo que son, dispuestos para el porvenir.

Hasta aquí el texto que pudiéramos llamar profético del manifiesto. Profético en su verdadero sentido, que es el que constantemente viene dándole nuestro Unamuno: esto es, porque dice lo que es, lo que pasa, lo que está siendo, lo que está pasando, y no lo que será o pasará: lo que puede pasar mañana. Toda esta especie de profecía nos llega a nosotros en tan clara correspondencia que apenas si exige otro comentario que su lectura. Por eso la recogemos tan detalladamente. Y poco nos queda que añadir. Simples aclaraciones.

Entre otras, ésta: *la acción*—decía Barrés—*no consiste en montar en bicicleta.* La acción espiritual del cristianismo no tuvo sus mártires, el testimonio de la fe de Cristo por la san-

gre vertida, en ninguna especie de ciclistas: ni siquiera espirituales. Pero, en cambio, hoy, por todos los caminos de Roma, nos parece verlos pedalear sudorosos, empeñados en llegar a sus metas. Estos carreristas hasta como deportivos se equivocan. Porque pedalean por alcanzar metas que no son de este mundo. Y esto es lo peor; que aunque se estrellen, aunque se rompan la cabeza—el bautismo—para la fe no sirve su testimonio. No son mártires del cristianismo aunque lleven un crucifijo sobre el pecho—cuando no en la solapa—, aunque sean auténticamente cristianos. No lo atestiguan de ese modo. No son mártires de la fe de Cristo porque mueran *en medio de la calle* por cualquier tropezón de su bicicleta: ni aunque se tropiecen con la puñalada o con el tiro. La acción cristiana, católica, no existe, no puede existir, por definición, fuera del exiguo, y enorme, recinto de la caridad. Y por ello, sin duda, estos manifestantes católicos de Francia tienen el valor de aceptar hasta el fin la consecuencia de su pensamiento: la acción verdadera del creyente, vienen a decirnos, al cabo, es la de rezar y pedir a Dios que su Providencia le salve: salvando lo que tiene que salvar. Nada de bicicletas. Y para rezar está la Iglesia: la de todos; los que están en ella. Al cabo de la calle, de esta *calle de en medio,* como de todas, está, para el creyente, la Iglesia. Al cabo, que no en medio. Para no tropezar con ella. La Iglesia donde *al fin y al cabo* hay que llegar. Y dejando en la puerta la bicicleta. Aunque se haya llegado con ella. Que nunca se habrá llegado *por* ella.

La vida es un soplo.

Hemos recogido especialmente la parte que llamamos profética del manifiesto, que es la que termina al iniciarse un llamado *examen de conciencia* y un epígrafe *hacia el porvenir:* con otros dos que aluden a *medios políticos,* más o menos inmediatos. Estas no son ya profecías. Son, más bien, y dicho con todos los respetos, cuentas de la lechera. Y estos cántaros

se rompen siempre, como les corresponde, por ir tanto a la fuente originaria de su propia ilusión. Preferimos, por eso, saltar al último capítulo, cuando nuestros manifestantes evocan parabólicamente un texto bíblico, que es aquel del *Libro de los Reyes,* en que se nos dice que Dios no está en el arrebato del viento, ni en el temblor tremendo de la tierra, ni en el fuego desolador... sino en el *silbo de un ventecillo suave, ventecico murmurador, silbo apacible y delicado.* La voz divina está en el aire, o por el aire, en la más invisible raicilla del *momento presente,* en esa vida momentánea, tan breve, rápida, ligera, que decimos *un soplo: la vida en un soplo;* y en ese soplo, *silbo apacible y delicado,* está solamente para el hombre la voz de Dios.

Hay que esperar: y si se desespera, reintegrarse por la fe, por la caridad, a la eterna esperanza. Que pasará el fuego, el terremoto, el vendabal, y vendrá el ventecillo silbador, con apenas estremecimiento de aire, a murmurarnos, al oído, la verdad eterna. Y a eso, a eso solo, es a lo que hay que responder, a lo que el cristiano católico tiene siempre que responder: *instantáneamente.* Aunque se hunda el mundo mientras tanto. ¡Que ¡hay de él! si no responde! El mundo se hundirá, de todos modos, y él se hundirá con todo.

¿O es que se quiere decir que el cristiano es responsable de la suerte que corra el mundo? ¿O es que Cristo, como dijo San Juan, no lo vino a vencer?

Vencer al mundo en Cristo, o por Él, es dejar pasar, apartados, vencidos, o en medio de ellos, resistiéndolos, al vendabal, al fuego, al terremoto, para esperar calladamente aquel *ventecico suave* como el que llegó a Elías, y poder responder entonces, porque se la pudo escuchar, a la voz que pide respuesta verdadera, *responsabilidad temporal;* a la voz divina que nos pide en un solo momento, o a partir de un solo momento – que es todo *momento presente* – responsabilidad eterna. – J. B.

DOMANDO LA TARASCA
O
EL SOCIALISMO DE CABEZA

(LEVIATAN
Revista mensual de hechos e ideas. Madrid, mayo 1934.)

I

«Leviatán está construído de un modo extraño. Tiene un »cuerpo enorme y atlético, igualmente apto para los trabajos »de fuerza que para los de agilidad. Tiene manos nudosas, »pero capaces de esculpir y pintar. Y por todo su grandísimo »cuerpo circula con admirable facilidad la nutrición y el de»tritus. Entenderéis que todo este gran cuerpo de Leviatán »está formado por hombres de todos los oficios: terreros y »barrenderos, físicos y químicos; que todos estos hombres »trabajan sabiendo muy bien lo que hacen, y hasta, con fre»cuencia, lo que dicen.

»Encima de este cuerpo poderoso y equilibrado se ad»vierte una diminuta cabecita que está hablando constante»mente de todo, sin decir nunca nada de nada. Habla de »finanzas, y el banquero se burla. Habla de tratados comer»ciales entre las diversas naciones, y el comerciante se ríe; el »comerciante, que es el que nunca cesa de discutir, de pro»meter, de cerrar tratos con los demás hombres de todas las »lenguas y de todos los climas. La misma minúscula cabecita »habla de política y de orden público, y se le ríe hasta el »sereno de la calle.

»Pero no creáis que esta diminuta cabecita no sabe nada. »Hay algo que sabe hacer muy bien, que es comer cuando »habla. Arte delicioso en que el animal disimula admirable»mente.

»En suma, las cosas marchan bastante bien para la buena »salud de todo el gran cuerpo cuando esta cabecita no inter»viene apenas en sus movimientos y trabajos, cuando su in»fluencia es casi imperceptible.

»Es lo mismo que le sucede al hombre cuando vive según »su naturaleza solamente: que sus opiniones no alteran su »modo de respirar, ni de digerir, ni de andar o correr; ni, »tampoco, sus amores; ni sus humores. Y, sin embargo, ¡qué »proporción en el hombre entre la cabeza y el cuerpo!, »¡qué comunicación constante!, ¡qué moderación de sus opi»niones por sus trabajos!

»La cabeza de Leviatán, por el contrario, es, relativamente »a su inmenso cuerpo, pequeñísima. Y, también, está mucho »más separada de él y como sostenida por un alto cuello de »cigüeña: colgada de lo alto y habitada de ingrávidas pala»bras. Se la saluda honorablemente. Es un jefe al que no se »regatea el respeto aunque nunca decida de nada.

»Sí. Todo marcha perfectamente hasta que llega el mo»mento en que Leviatán tiene que moverse, todo él, contra »algún otro Leviatán enemigo. Entonces, las minúsculas ca»becillas empiezan la pelea, como ellas hacen todo: sin saber »siquiera de lo que hablan. Y se le dan órdenes de encolerizarse »a todo el grandísimo cuerpo. ¡Y se le dan por esa cabecita que »no asustaría ni a un niño pequeño! Y, entonces, cuando Le»viatán se encoleriza, es una maravilla verle qué atención »presta a su diminuta cabecita. ¿Pues cómo iba a ser de otro »modo? ¿No es lo propio de las pasiones el darle importancia »a los más débiles pensamientos?

»Así, como el gran cuerpo sabe ejecutar a maravilla las »órdenes abstractas, porque cada uno de aquellos que le com»ponen maneja, según su oficio, el explosivo, la máquina, el »pico, el arma..., vemos que los decretos de la minúscula ca»becita producen unos efectos terribles: efectos de los cuales »la propia cabecita no tuvo, ni tiene, la menor idea.

»*No retroceder ni un solo paso. Recuperar, cueste lo que »cueste, el terreno perdido. Encontrar a los responsables para »castigarlos.*

»Estas órdenes son como de aire, abstractas, imposibles. Y »la cabecita se guarda muy mucho de acercarse ni lo mas mí»nimo para ver qué ocurre con ellas. Se mantiene apartada, »siempre, en lugar seguro: desde donde pueda practicar, im»perturbable, su arte favorito: que es el de hablar y comer al »mismo tiempo.

»Pero, no obstante, los trabajadores de oficio empuñan sus »utensilios propios, y trabajando lo mejor que pueden, se »esfuerzan para que aquellas órdenes imposibles adquieran »una terrible realidad: realidad que no llegará nunca, claro »es, ni a conocer siquiera la cabecita.

»*Hay que saber sacrificar veinticinco mil hombres*—dice la »cabecita—. Y el hombre, trabajador de oficio, miserablemen»te doblado sobre los escombros, o esforzándose por correr »cuando los pies se le hunden en el lodo, intenta, de todo co»razón, el sacrificio de sí mismo; pero lo encuentra demasia»do duro. A pesar de ello, pone toda la atención de que es »capaz para reunir todas sus fuerzas, todo su valor, y ver si »puede conseguir saltar, dar un gran salto, lo menos de dos »metros...

»Y habría que preguntarse, ante esto, si no podrá ser que, »algún día, acabe de una vez semejante empeño. Si no llegarán »los hombres, algún día, a desconfiar de tan temible cabecita.»

Hasta aquí son palabras de Alain *(Propos de Politique,* París, 1934). Vengamos ahora a este otro nuevo y distinto Leviatán español recién aparecido.

2

La nueva revista *Leviatán* se presenta diciéndonos su *espíritu de continuidad* con la revista *España,* pues *combatirá con el mismo ardimiento* lo que entonces combatía *España:* la *in-*

justicia social, la ineptitud del Estado de clases y la falsedad en todos los sectores de la vida, y nos advierte, inmediatamente, que *aquí nada envejece, porque todo es viejo de nacimiento.* Luego, más sabrá Leviatán por viejo que por Leviatán.

Por encima y por debajo de lo que pueda inspirarnos la actuación, en estos últimos años, del partido socialista español, una cosa ha quedado, de él, en claro: su confusión. De ideas, de tácticas y hasta de interjecciones. La revista *Leviatán* trae voluntad de claridad, es traída por ella. Las *Glosas del mes, El socialismo español de 1879-1909* (Rodolfo Llopis), *El socialismo español de 1909-1934* (Antonio Ramos Oliveira) y *La nueva etapa del socialismo* (Luis Araquistain), creemos pretenden apuntar la derrota segura, al afán de viejas trayectorias heroicas. Otro grupo de trabajos, *La nueva política: Roosevelt* (Julián Besteiro), *Pena de muerte y norma de cultura* (Luis Jiménez de Asúa), *Los «planes de acción» socialistas* (Luis A. Vigil-Escalera), pueden tener el sentido, digo yo, de divertir la travesía con delicadas historias de la vieja campaña de cabotaje. Los restantes, si exceptuamos unos impresionantes apuntes de Tomás Meabe *ante-mortem,* ofrecen un carácter informativo: estudio de los nacionalismos catalán (Antonio Xirau) y vasco (Julián de Zuazagoitia), del anarquismo (Rafael Vidiella) y del sindicalismo (Angel Pestaña). No se puede menos de reconocer y loar con simpatía el esfuerzo, denodado en nuestra España, que este primer número de mayo supone por su inteligente voluntad de dirigir un movimiento nuevo.

Intentemos seguir este nuevo rumbo: *El dilema, en fin, no está, en España, entre Monarquía o República; en eso no cree ya ni ex Alfonso XIII. El dilema estriba entre si la República ha de ser de tipo fascista, como sueñan las derechas, y han comenzado a practicarlo, o si ha de ser una República social, como quiere la clase obrera. Hay que elegir. Otra opción nos parece difícil, por no decir imposible...*

Esta etapa quiere decir que hay que volver a Marx y Engels,

no con los labios, sino con la inteligencia y la voluntad. El socialismo reformista está fracasado. Nos engañamos casi todos y ya es hora de reconocerlo... El escarmiento ha sido demasiado duro.

De los escarmentados salen los avisados, y del aviso la inteligente voluntad—*¡dadme, Señor, la firme voluntad, compañera y sostén de la virtud!*—de volver a Marx y Engels. Vuelta a Marx después de haberle dado tantas vueltas a eso de que los verdaderos marxistas—o *ángeles*—eran ellos, los de la Segunda Internacional. Pero han sido muchos los años de descarrío por senderos más acogedores, y nada tiene de extraño que la vuelta del escarmentado se inicie con paso vacilante, inseguro:

No fiemos únicamente en la democracia parlamentaria... Otra opción nos parece difícil, por no decir imposible... Tememos... que un Estado liberal y democrático, buen juez de campo, imparcial y a la vez humanitario, situado sobre la lucha de clases como quieren los republicanos de izquierda, equivalga a una quimera...

Hay una manera de volver a Marx sin volver la cara, para no perder el tiempo. Como en las carreras por equipos, se vuelve el brazo, nada más, para coger el palito y seguir, empujándolos, el curso de los acontecimientos. Lenin, que hizo equipo con Marx, volvió a él sin volverse, ocupó su sitio en la carrera, identificándose por sustitución. El discurso de mayo de 1919 sobre el poder de los soviets es la cursada prolongación de las consideraciones que a Marx inspiró la *Commune* de París.

Otra manera de volver, la del convidado de piedra. Se queda, helado, junto al busto de Marx, contemplando con sus despupilados ojos la marcha del Universo. Kautsky y todo su socialismo catedrático, profesoral, que ve venir la revolución y la alimenta, como un fuego sagrado, soplando. Vías pacífi-

cas del Congreso de Erfurt de 1891 y los pagos anticipados al Estado del porvenir.

Entre esas dos antitéticas, heroicamente antitéticas, maneras, hay otra que consiste en quedarse entre el corredor y la estatua. Otra que son muchas, ya que las distancias relativas pueden variar hasta el infinito. Casi todas las posturas socialistas se colocan en esta última línea.

Según Araquistain, al socialismo de Marx y Engels *se le ha llamado socialismo científico.* Cuando él lo dice será verdad. Pero *personalmente nunca me ha sido grata esta calificación, porque el concepto de ciencia tiene su órbita específica en el mundo de la naturaleza, y aplicándolo al mundo de la historia se corre el riesgo de interpretarla como un proceso natural o mecánico que excluye o restringe sobremanera la voluntad del hombre en su desenvolvimiento, con grave daño para el proceso mismo, como así ha acontecido en el curso de los últimos cincuenta años.*

Personalmente le molesta la calificación de *científico.* También personalmente le molesta un revolucionarismo puro, a secas, seco, no reformista. *La tragedia de los partidos socialistas de esos países*—Alemania, Italia, Austria—*es que habían abandonado la teoría revolucionaria de Marx y Engels. Su teoría del Estado y de la revolución social no significa que la clase obrera... deba abandonar la lucha diaria por sus derechos políticos y por sus mejoras económicas.* En otro lugar: *No fiemos únicamente en la democracia parlamentaria...*

¿No será que le molesta el marxismo? Porque el intríngulis para quien se diga marxista, para quien pretenda volver a Marx y Engels con inteligencia y voluntad—¿será verdad que la voluntad lo puede todo?—, está en coordinar en el nudo de su fe política el férreo esquema de la evolución histórica con el empuje revolucionario no reformista, como lo hizo el propio Marx. Y, como él, en coordinarlos de manera *científica.* Porque es el cientismo marxista el que impide ser reformista

y es el revolucionarismo marxista el que obliga a ser socialista científico. Ahí está el nudo.

3

El socialismo español, como se ve por la historia documentada que nos ofrecen Llopis y Ramos Oliveira, ha sido, cierto, revolucionario. *Quedaremos citados para la batalla final,* les anuncia el doctor Jaime Vera a los burgueses de 1884; *entretanto, viviremos dentro de la legalidad.* Esta batalla se dibuja borrosamente en el mito de un amanecer entre rosa y rojo, más o menos según los temperamentos. *No es necesario que venga acompañado de violencias y efusión de sangre. Se dan casos en la historia...* Así lo llegó a ver Kautsky, el marxista puro de nuestros socialistas. Vendrá *por medio de la revolución, esto es, de la violencia. Y como en la violencia están comprendidos el fusil, el puñal, la dinamita, etc.,* según la visión más carpetovetónica de Pablo Iglesias. *No ha de hacerse por medio de la evolución, sino revolucionariamente, como lo ha hecho la clase que hoy domina* (Pablo Iglesias). Retened esto: *como lo ha hecho la clase que hoy domina.* Una revolución a la burguesa, que es lo que temía siempre Carlos Marx. La conciencia revolucionaria de Pablo Iglesias, cuando apetece claridades fulgurantes, sigue mostrándose poco clara, nada marxista: *Nosotros hablamos con mucha claridad a los nuestros, y cuando les decimos que hay que poner la mano sobre la riqueza para transformarla, les hacemos notar que habremos de realizarlo por medio de la revolución, esto es, por medio de la violencia.* Nada de la conquista del poder, sino de la conquista de la riqueza; en el poder podemos instalarnos democráticamente. ¿Dónde la conciencia de la imposibilidad de un acceso democrático al poder que da sentido, tino, a un partido marxista revolucionario? Ni siquiera cuando, en ocasión de que el *Congreso extraordinario* del partido, de abril de 1921, re-

chaza por 8.808 votos contra 6.025 el ingreso en la Tercera Internacional de Moscú, hizo la tan enarbolada declaración: *No estamos conformes con las condiciones que impone la Tercera Internacional de Moscú; pero afirmarnos hoy, como lo hicimos desde el primer día de la revolución rusa, que estamos, sí, plenamente identificados con aquella revolución.* ¿Quién es capaz de sostener, pregunta Ramos Oliveira, de la juventud socialista, que Iglesias era adversario de la conquista violenta del poder y de la dictadura del proletariado? ¿Será el mismo Oliveira? No se aceptaron, nos explica, las 21 condiciones de Moscú, que Moscú quería imponer uniformemente en todo el mundo, porque no se tenía en cuenta en ellas la *psicología* de los distintos pueblos. Una objeción, como se ve, muy marxista. La misma que los socialistas italianos presentaron a Lenin para provocar su sarcástica risa. Pero Oliveira prosigue: *La discrepancia del socialismo alemán, por ejemplo, de la revolución rusa, invoca los principios democráticos externos, en tanto que el socialismo español se bate contra las 21 condiciones por los principios democráticos internos, por la autonomía de las secciones de la Internacional, pero no por una democracia más que dudosa, sobre todo en España.* ¿Y si la democracia no fuera dudosa? ¿Pero es que puede, para un marxista, no ser dudosa? Cuando, después de esa declaración de *identificación completa* con la revolución rusa, ha *tenido lugar* una revolución en España y los socialistas un predominio en el Gobierno, ¿se le puede dar a ella—a la declaración, no a España—más valor que la que tendría en boca de cualquier miembro de esa filantrópica *sociedad de los amigos de Rusia?* La quintaesencia no ya de lo burgués, sino de la ideología avanzada burguesa, es la completa identificación con todas las revoluciones como hechos consumados. Y con las que puedan consumarse por inducción. (La inducción es un fenómeno eléctrico.) Representan, siempre, un paso decisivo en la liberación del hombre y en la vía del progreso indefinido. Es ese mismo revolucionarismo en que se

complace Jaurés, del que se reclaman ahora los neosocialistas franceses, a lo largo de toda su *Historia socialista.* Ese revolucionarismo burgués, del que nos dice el intrépido Sorel que lo mismo puede representar *une comédie cocasse*—como la de nuestra toma de la Generalidad—de palmaditas en el hombro, que desencadenar una sarracina de los odios más resentimentosos, como han sido siempre, a las primeras de cambio—el desencanto—, los de los bucólicos optimistas rousseaunianos. El socialismo español ha dado ya inquietantes muestras de optimismo: el voto a la mujer, por ejemplo, ¿quién sabe nada, ahora, de las posibilidades de un *optimismo no ya desencantado, sino escarmentado?*

¿Cuándo, cómo ocurrirá esto? Pregunta Araquistain por la revolución, en su vuelta a Marx. *Ni Marx ni Engels lo saben ni pretenden saberlo.* Dejemos lo del cuándo, propio de un profetismo chirle; pero, ¿Marx y Engels no saben *cómo* ha de producirse la revolución? ¿Ni siquiera *pretenden saberlo?* ¿Y qué es lo que sabe o pretende saber Araquistain? *No fiemos únicamente en la democracia parlamentaria, incluso si alguna vez el socialismo lograra una mayoría: si no emplea la violencia, el capitalismo le derrotará en otros frentes con sus formidables armas económicas.*

Sabe lo que no quisieron saber Marx ni Engels: que es posible la captación pacífica del poder, hacerse con el poder. Pero, escarmentado-avisado, sabe también que hay otros frentes donde el capitalismo le derrotará con sus formidables armas económicas. Pues el meollo marxista está en concentrar álgidamente—que quema de frío—, en el *frente político,* todos los demás frentes posibles, hasta el teológico. ¿Qué quiere decir, si no, la lucha de clases como nervio dinámico del materialismo histórico?

Sin embargo... *de esto tiene que convencerse el socialismo en su nueva etapa. Y si no se convence acabarán barriéndole de todas partes y, dueño del campo político social, quedará sólo el*

comunismo. ¿No asoma aquí, además del revolucionarismo a la fuerza de los escarmentados, el de los pavorosos y despavoridos demagogos, con su miedo a perder las masas? Es curioso que el joven Ramos Oliveira defina la política como *arte de mover masas;* antes, sobre todo por los alemanes, se la solía definir como *arte de lo posible,* en el que los socialistas han sido los antonomásicos inventores del *posibilismo.* He aquí ahora la nueva etapa: la del *posibilismo revolucionario. La República... no se queje si algún día...*

4

Es muy difícil en esta azorada confusión lograr la ignaciana composición de lugar. Intentémoslo sin otra finalidad que nuestro propio sosiego.

1) El socialismo español, en su nueva etapa, pretenderá, como siempre, un acceso democrático al poder, conquistar la mayoría parlamentaria. En ese caso la revolución la haría por decretos. Esto se parece bastante a lo que ha hecho el fascio. ¿Será por eso que Araquistain nos dice que hay que elegir —*otra opción nos parece difícil, por no decir imposible*— entre una República de tipo fascista y una República social *mediante decretos?* El socialismo es fecundo, y no femenino. Es lo que podríamos llamar, para no repetir el tan manoseado sociofascismo, revolucionarismo *a parte post.*

2) Si esta posibilidad u opción no se presenta—todo es posible—, el socialismo no se arredra ante la perspectiva de una conquista violenta del poder. Revolucionarismo *a parte ante.* Pero sigue siendo posibilista—*si algún día*—revolucionarismo—*toman la defensa*—burgués—*no se queje*—en defensa de las instituciones: *Ciertamente todo el mundo tiene derecho a manifestarse; pero no tienen derecho a la protección de la República los que abiertamente conspiran contra su espíritu y sus instituciones. Y si, a pesar de todo, la República pone su fuerza armada al servicio de sus mismos enemigos, no se queje si algún*

día toman su defensa, abandonada por el propio Gobierno, los que más hicieron por instaurarla y consolidarla. Esto dice Araquistain, que, resumiendo luego el pensamiento de Marx, transcribe impertérrito: *La democracia y todas las modalidades del Estado moderno—del Estado capitalista—son una ficción. La clase obrera no debe hacerse ilusiones sobre la democracia.*

¿Si por todas partes se puede ir a Roma, por qué no ha de ser *posible* por todas partes ir a Marx? Y si el temple combativo se ha reblandecido un tanto en el largo trayecto optimista hasta la meta del escarmiento ¿por qué no ha de ser *posible,* con un casuísmo lógico irreprochable, echar mano, dado el caso, de los *sindicalistas,* esto es, que ellos la echen?

5

El caso es que, según nos dice Angel Pestaña, y nosotros le creemos, en el tiempo que va de abril de 1931 hasta junio de 1932, el número de afiliados a la C. N. T. pasó del millón. ¡Ah si en los posibilistas se anticipa el escarmiento! ¡Y si en los sindicalistas flaquea la hombría! No es un concepto ideológico, sino una *táctica* lo que caracteriza absolutamente al sindicalismo: la *acción directa,* de la cual, sin embargo, es difícil hacerse una idea si no es a través de un concepto.

La prueba está en que, como nos avisa Pestaña, *para la mayoría de la opinión pública, y hasta de muchos de los elementos que han actuado y actúan en la organización sindical, la táctica de la acción directa consiste en la violencia sistemática. Y tan arraigada está esta convicción, que son muy pocas las voces que desentonan de ese concierto.*

Sin embargo, yo discrepo y desentona mi voz. Y no es la primera vez que lo hago...

He aquí el concepto: *La táctica de acción directa consiste en tratar la solución de cuantos conflictos se plantean entre las*

personas a quienes afecte el conflicto, prescindiendo de la intervención de un tercero para arreglar la discordia. Si llegan a un acuerdo, bien, tanto mejor; y si no llegan, entonces cada cual hará uso de los medios coactivos de que disponga para vencer la resistencia del adversario. Y los obreros no disponen de otro medio que la huelga, que unas veces puede ser parcial o general de un oficio, o bien general de todos los oficios.

La acción, pues, tiene que ser *directa*, y esa acción se extrema violentamente en la *huelga*, y en ninguna otra violencia. La huelga es el *cero* en la línea ideal de la violencia, cuyas cantidades negativas nos ofrecen todos los grados del *sabotage* y cuyas cantidades positivas se extienden hasta el infinito positivo de la muerte. Para un sindicalista soreliano la definición es, seguramente, corta; esto es, manca. Pero manca y todo autoriza a negar el calificativo de régimen sindical al fascista, que prohibe la huelga.

Sorel, personaje sorprendente de sí mismo, calvinista atiborrado de lecturas teológicas y de historias napoleónicas, de Proudhon, de Renan, de Nietzsche; certero y acre en la crítica de la burguesía socialista—de los ácratas—; maravilloso divagador, pero no diletante, de la violencia; verdadero creador del mito de la huelga general, y no los socialistas, que hasta le deben el haberse desenmitado; Sorel, sostenido por el balancín de su *moral de los productores*, ha bailado sobre la cuerda floja que pasa por el cero de esa línea ideal de la violencia. Ha bailado y se ha ido más arriba:

Se emplean indistintamente los términos fuerza y violencia, ya sea hablando de los actos de autoridad, ya de los de revuelta. Me parece que sería muy conveniente aceptar una terminología que no diera lugar a equívocos, y que convendría reservar el término violencia para la acepción segunda; diríamos que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un Estado social en el que gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de este orden. La burguesía ha empleado la

fuerza desde los comienzos de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona contra ella y contra el Estado por la violencia.

En las acciones de fuerza, un Estado *postiche,* el de la burocracia socialista, viene a sustituir al Estado actual. Marx es un revolucionario, fundamentalmente revolucionario—su ley de *concentración* famosa sería un lugar común de los economistas de la época—; pero su ideología revolucionaria lleva todos los prejuicios *fuercistas* o burgueses del siglo décimonono. *Las gentes que se pican de ortodoxia marxista nada han querido añadir de esencial a lo que escribió su maestro, y han creído que debían utilizar para razonar sobre el proletariado lo que habían aprendido en la historia de la burguesía. No han supuesto que había una diferencia que hay que establecer entre la fuerza que se orienta hacia la autoridad y trata de obtener una obediencia automática y la violencia que quiere romper con esta autoridad. Según ellos, el proletariado debe adquirir la fuerza como la adquirió la burguesía, servirse de ella como se sirvió la burguesía y acabar en un Estado socialista que sustituya al burgués.*

Su libro famoso *Reflexions sur la violence,* del que provienen estas citas tan claras y claves, lleva en sus últimas ediciones dos apéndices: una *apología de la violencia,* del año 1918, y otra *apología de Lenin,* del año 1919, que mejor diremos que se dan de coletazos que de bofetadas. Sorel, con las ansias de la muerte, se revuelve contra los Estados capitalistas de la *Entente* y pone sus esperanzas en Rusia, en el mito napoleónico que dejarán tras de sí las luchas heroicas del proletariado. Y con esa neurastenia histórica que tiembla en toda su obra, se acuerda de la república romana de los quírites y de sus crueldades, que han sido definitivamente beneficiosas para la historia. Sorel, el de siempre, el de la moral de los productores como única fuerza disponible todavía por la historia para seguir adelante. Pero vemos, tristemente, cómo

la vejez le fatiga la vista, tan hiperestésica, y Sorel, el de siempre, se traiciona a sí mismo:

En el momento de sucumbir la Commune de París, Marx escribió un manifiesto de la Internacional, que es donde los socialistas actuales acostumbran a buscar la expresión más acabada de las doctrinas políticas del maestro. El discurso pronunciado en mayo por Lenin sobre el problema del poder de los soviets no tiene menor importancia que el estudio de Marx sobre la guerra civil de 1871. Puede ser que los bolcheviques acaben por perecer a la larga bajo los golpes de los mercenarios a sueldo de las plutocracias de la Entente, pero la ideología de la nueva forma del Estado proletario no perecerá; se sobrevivirá amalgamándose con los mitos que se nutrirán de los relatos populares sobre la lucha sostenida por la República de los Soviets contra la coalición de las grandes potencias capitalistas.

¡Conmovedor espectáculo éste, en el que el *père Sorel* corre sonambúlicamente sobre el alero comunista! ¡Ese alero que mantienen tirante el *fuercismo* de Marx y el de Lenin! Y desgarrador ya, pensar que ni Marx ni Lenin se lo agradecerían. ¡Otra *identificación completa!*, sería su comentario.

6

Hemos dicho lo que es la *acción directa* que caracteriza al *sindicalismo*. Así como es necesario el pecado en el mundo, al decir de San Agustín, como en un cuadro lo son las sombras y en el lenguaje la antítesis, así también junto a las caracterizaciones positivas son necesarias las negativas.

El sindicalismo es *apolítico*. Pero lo es para *no poner en peligro la unidad sindical. Hacer una política determinada sería contrario a los fines que el sindicato persigue. Fuera de esto, en tanto que ciudadano, cada individuo es libre de hacer lo que quiera, de pertenecer al partido o tendencia que le acomode mejor. Mientras que el individuo respete los acuerdos tomados...*

el sindicato no le pide más, puesto que pedirle más equivaldría a poner en peligro la unidad sindical de los trabajadores.

Hay que destacar esto. El sindicalismo no es apolítico por un criterio positivo de negatividad, sino por una limitación natural de su función. Queremos decir que no es esencialmente *anarquista*. Más todavía, es esencialmente no anarquista.

Pero escuchemos al mismo Pestaña. *Casi todos los militantes del sindicalismo español hemos sido educados en los medios anarquistas. Las ideas expuestas por Kropotkin, Réclus, Malatesta, Grave y otros, hasta Pi y Margall*—¡Pi y Margall, que llegó a escribir un elogio de la Guardia civil!—*en su crítica de los Estados centralizadores, han sido nuestro alimento espiritual... La consecuencia era obligada. El sindicalismo español ha sido hasta estos últimos tiempos anarquizante... Cabe señalar, sin embargo, que el anarquismo no es el creador o iniciador de la organización obrera en nuestro país. Esta organización existía ya cuando en la Primera Internacional se manifestó la tendencia anarquizante. Lo que hizo ésta fué apoderarse del movimiento que ya existía y ponerlo a su servicio.* Y subraya, con la entereza lógica del luchador: *Tenemos interés en señalar esta diferencia porque es de un valor polémico formidable. Y porque es verdad.* Y este acierto, propio también de la certeza del luchador: *También es verdad que durante muchos años la mayoría de los anarquistas eran enemigos de la organización sindical. Razón sólidamente fundamentada en principios teóricos consustanciales al anarquismo.*

Esto, en cuanto al sindicalismo; pero Pestaña le promete porvenir más brillante. *El sindicalismo, con su tendencia de socializar la riqueza dentro de normas colectivistas que sirvan de preparación a estados y formas superiores, es el llamado a heredar la sucesión del régimen capitalista.* Ya estamos fuera del apoliticismo. Por eso habría que distinguir entre sindicalismo puro o *sindicatismo* y sindicalismo político o *sindicalismo*. Este es la *teoría que se está formando en torno y como re-*

sultado de la acción sindical de las clases productoras en todas las actividades de la vida. No le desagradaría a Sorel esta definición, que puede ser muy bien la de esa moral de los productores, elástica, pero serena; dinámica, pero contenida; hija, en fin, incesante de la lucha.

Todo lo tiene que crear este *sindicalismo naciente.* La moral o teoría política y la táctica. *Naturalmente, esto le obligará a modificaciones doctrinales y tácticas de la mayor importancia, lo que ya es un hecho, como lo demuestran las diversas tendencias.*

Para la táctica, trae de su acción directa lo siguiente: *en todas las demás cuestiones*—que no son estrictamente las del sindicato—*que a la vida en sociedad puedan afectar, el sindicalismo trata de resolverlas como frecuentemente se ha dicho: desde la calle; lo que quiere decir que trata de resolverlas creando estados de opinión que presionen a los Poderes públicos o a quien sea el que deba resolverlas.* Ya aquí se entrevé el *medio* actuante que, por ser de presencia espiritual, disimula la mediatez de la acción directa que se ejerce desde la calle.

Esta sí que es una *nueva etapa* (del sindicalismo). Se está configurando con el Partido Sindicalista. Los balbuceos aquí, no sólo son explicables, sino necesarios: *teoría que se está formando en torno y como resultado de la acción sindical.* Se trata de un verdadero nacimiento y no de una falsa reencarnación a cargo de Frégoli.

Por eso, en el momento epifánico de ahora, los sindicalistas que piensan un poco más allá del cantón severo del sindicato, acusan tres tendencias:

1) La que, por comodidad, designamos como *sindicalismo sindicatista.* Sindicatismo y sindicalismo son una misma cosa. *El sindicato, llamado hoy a trabajar*—exclusivamente—*por mejorar la condición del obrero, será mañana el organismo que asuma todos los poderes que tiendan a organizar las nuevas modalidades de la convivencia entre los hombres.*

2) El *sindicalismo político o sindicalismo a secas.* Del que

hemos estado hablando. El que propugnan Pestaña y el *Partido Sindicalista.*

3) El *sindicatismo político. El sindicato representa exclusivamente la acción de los trabajadores organizados para mejorar su condición económica actual, pero en el orden de las ideas servirá a otras tendencias de tipo marcadamente social: anarquismo, socialismo, comunismo.* Ejemplos, respectivamente, los sindicatos dominados por la F. A. I., los sindicatos comunistas y la U. G. T.

7

¡Cómo invitan y provocan a la reflexión estas tres líneas distintas y un sólo colectivismo verdadero a suceder al capitalismo! Pero ya hemos sacado bastante de este inmenso Leviatán, que no Arca de Noé. El colectivismo es hijo del anarquismo. El mismo problema que Rousseau pretendió haber resuelto en lo político con su maravillosa fórmula del pacto, según la cual, obedeciendo a la voluntad general, se obedece uno a sí mismo y queda tan libre como antes, el colectivismo pretende resolver en lo económico: que perteneciendo todo a todos me pertenezca todo a mí y siga yo tan inmensamente rico como el primer día de la creación, enriquecido todavía de todas las riquezas del capitalismo. Ideológicamente un dilema se resuelve deshuesándole. Pero en la vida los dilemas no pierden jamás su hueso.

El nervio anarquista trabaja en Prouhdon, en Sorel, en Pi y Margall, en Marx, en Lenin. Si el Estado no es sino instrumento de explotación de las clases, desaparecidas éstas por la dictadura del proletariado, desaparece automáticamente el Estado. El socialismo español en su nueva etapa...

El título de la revista no es para despistar. *En el Leviatán de Hobbes había mucha escoria histórica, afanes del autor de favorecer determinadas instituciones políticas de su época y su*

país; pero depuradas de esos residuos circunstanciales, su teoría de la sociedad y el Estado es tan honda, tan clarividente, que nadie la supera hasta el siglo XIX. Y esto, que no tiene desperdicio: *En rigor, Marx y Engels no hacen sino completarla, llevarla a sus últimas consecuencias; no habrá paz civil hasta que los expropiados se apoderen de Leviatán y con su fuerza expropien a los expropiadores, socializando definitivamente la propiedad.*

Hobbes, como sabe todo el mundo, asienta su *Leviatán* sobre la exigencia *eterna* de seguridad, para evitar el estado perpetuo de guerra entre los hombres. La paz civil es mantenida por el Estado. Según Marx, habrá *paz civil verdadera* cuando desaparezca ese instrumento de explotación que es el Estado.

Los socialistas españoles, en esta su *nueva etapa,* armados de una *lógica formidable,* que no repara en obstáculos, aseguran seguir la vía inflexible de Marx al pedir un Leviatán, no sólo todopoderoso y eterno, sino, además, omnipropietario.

Esta voluntad clara de deslindar campos, ¿no se enturbiará mentalmente por ese leviatánico mar de confusiones?

Esperemos que esta recta intención intelectual que ha lanzado al nuevo *Leviatán* español por esos mares, logre ir esclareciendo y no enturbiando su sentido, su razón profunda. Que las tarascadas del viejo *Leviatán* se truequen en la firme y segura marcha de la nave.—E. I.

EL FASCISMO, HUÉSPED DE LAS NIEBLAS

La cuestión en torno a la posibilidad del triunfo del fascismo en Inglaterra no es rigurosamente la misma que la cuestión sobre un fascismo *inglés*. Parece que este año la *season* de Londres está siendo, como en los mejores tiempos, animada y risueña. La situación económica se consolida; el presupuesto se ha cerrado con 39 millones de libras de superávit; el Gobierno nacional ha restablecido la confianza, y empieza a perder, por consiguiente, su razón de ser. En el Covent Garden están dando ópera italiana, ópera alemana, ópera rusa. El fin del *laisser-faire*. El inglés se ha quedado por primera vez en casa a recibir la visita, aunque tarifada engañosa, de los viejos signos de la seguridad. Frente a las costas del Continente en desorden, ahora tierra prohibida, ha hecho experta maniobra y ha anclado su isla en un buen mar provisional.

Las cosas no se hallan, pues, tan maduras. Aún hay tiempo de sobra para coger con calma esas dos cuestiones, empezar por distinguirlas e ir viendo algo de lo que dan de sí. Afirmar que son diferentes no es negar sus interferencias. Ahora bien: en parte serán lo mismo, pero sólo en parte. Son, en todo caso, cuestiones que lanzamos nosotros desde aquí y que nos conciernen. Durante dos siglos, mientras los *whigs* hacían su historia nacional y la escribían, que es otro modo de hacerla, en la creencia idealista y casi religiosa de que las ideas políticas de los políticos son las fuerzas determinantes

de la sociedad, los europeos del Continente se han dedicado a proyectar sobre su propio destino la sombra de la isla. El destino por columbrar del europeo se ha ido iluminando históricamente, se ha ido haciendo historia a la luz de las ideas políticas de los ingleses. Esto podrá parecer una razón y hasta la razón histórica del idealismo; no lo es, sin embargo. Como argumento o prueba le serviría lo mismo al enemigo, que no admite sino pruebas históricas. De hecho le ha servido a Marx, que trabajaba, como Montesquieu, sobre la realidad inglesa, sobre su constitución económica en vez de sobre su constitución política. Para el materialismo histórico, Inglaterra no cambia de papel: la corresponde el mismo que ya le había asignado el liberal del progresismo, el papel del *pioneer*. Pero hace quince años que toda la crítica del marxismo gira en torno al hecho paradójico de que el pronóstico marxista de la revolución haya fallado precisamente porque se ha cumplido. Saltó la liebre, pero no entre las fábricas; saltó en pleno campo. A la revolución rusa se la podría llamar la falla positiva de Marx. Su falla negativa, bien claro está, es el fascismo. Previstos su causa y su ímpetu, la concentración del capital y el empobrecimiento de la clase media, bien cantado el golpe, pero no el blanco, el fascismo ha sido el tiro por la culata del marxismo. Todo estaba cuidadosamente calculado: la acumulación de la pólvora, su fuerza, todo excepto la dirección. Saltó el gran imponderable de la historia, el hombre, con su alma y todo. Un día, el *pequeño burgués* empobrecido de Italia o Alemania manda poner cinta nueva al sombrero; luego lo sigue llevando descolorido y grasiento; y el alma se le va hinchando de resentimiento. Hasta que, por fin, no puede más y se echa a la calle a pelo a dar gritos, y por no ponerse la gorra de los obreros, ha hecho, o dicen que ha hecho, una que dicen revolución en contra de la anunciada de las gorras. Suceso consumado para unos, ya es el fascismo suceso previsto para los demás. El marxista de cualquiera de

las rectificaciones cuenta ahora con él como una nueva etapa, la última, en el proceso del derrumbamiento del capitalismo; como la última defensa del régimen en descomposición ante la amenaza extrema, la cual, en rigor marxista, existirá precisamente allí donde el capitalismo se presente más avanzado. Pero esta primavera, aunque sólo sea ésta, sonríe a los ingleses. Y tan importante como saber por qué el país de Europa de economía más rural fué el primero en hacer la revolución comunista, es averiguar por qué el país patrón del capitalismo en su apogeo no ha sido el primero, y bien pudiera, a pesar de algunos signos que cada cual ha leído en su periódico, ser el último, en luchar contra ella, la revolución, a la desesperada y a contrapelo de sí mismo. Una de las dos cuestiones nos lleva a la otra.

Lo que incluye a Inglaterra en las condiciones generales de los otros pueblos sometidos a causas semejantes, es que su porvenir inmediato dependa del sentido que va a dar, o dejar dar, a su protesta la clase media. El hecho es que hay una nueva clase media o *petite bourgeoisie,* producto de la crisis, virtualmente revolucionaria, que no tiene ningún interés en conservar la democracia parlamentaria y el juego de los partidos. Todo estriba en lo que la ofrezcan. Una organización fascista—la llamada British Union of Fascists—está tentándola con el ramillete de tópicos probados con éxito en otros sitios e intentando articular con materiales dialécticos forasteros un nuevo nacionalismo. Hasta ahora el ramillete no oculta un áspid y los tópicos son flores de papel—del papel de los *stunt newspapers,* los periódicos de Rothemere, lord Beaverbrook y otros, los cuales periódicos, como por casualidad, corresponden en la vida inglesa a los que la propaganda nazi, más encarnizada y seria, llamaba en Berlín *prensa del asfalto.* El nacionalismo de los fascistas ha trabajado en otros sitios, allí donde ha trabajado bien, con veneno; ha mordido en el resentimiento. El oficinista, el funcionario, el hombre del auto-

bús lee el artículo del *Daily Express* contra las cooperativas de consumo; pero las *Co-ops,* que, según dicen, arruinan al pequeño comerciante, no son del judío Tietz ni del judío Wertheimer, como en Alemania los grandes almacenes, no son siquiera un Woolworth's, un negocio judío de casa; con los *multiple* o *chain stores* no se mete el periódico; lee el artículo el hombre del autobús y se guarda el diario en el bolsillo para tener por un penique seguro de vida en caso de accidente; y luego sonríe al tiempo, bueno o malo, y sonríe a los otros ingleses; siempre va este autobús lleno de ingleses; ni Herr Tietz ni Herr Wertheimer viajan por esta línea. En el mitin, el empleado y el oficinista aplauden sobre todo cuando sir Oswald Mosley exige a voces que se aumenten las fuerzas aéreas y se rebaje el impuesto sobre la renta—y esto aunque él, el que escucha y aplaude, no tenga casi renta. Dos nobles, patrióticas, amables pretensiones. En la primavera del año 31, cuando se incubaba la crisis de aquel verano, ante una depresión sin igual desde la de los años que siguieron a las campañas napoleónicas, en los peores días que haya vivido desde el fin de la guerra, Inglaterra sonreía también y parecía al que llegaba, más que isla, país sin rencor. Era una lección de los rostros al pasar, de la cortesía transeúnte. Uno venía, por ejemplo, de aquel infierno moral de la Alemania de Bruening, de aquella tensión agobiadora del odio que no estalla. Era como un baño en el mar al atardecer de un día de fuego.

A la política inglesa la espera quizás ahora una situación que va a recordar, en lo que se refiere a la mecánica de los partidos, la de aquellos meses en Alemania. Porque no es probable que el Gobierno nacional, formado en agosto de 1931 ante la necesidad de *preservar la unidad nacional durante la crisis,* dure más tiempo. El autor real de la tregua y su director efectivo, Mr. Baldwin, quiere, sin embargo, mantenerla a toda costa y que el barco siga en la rada. Este es acaso el

signo más grave de todos: el pavor de ese hombre, sin duda el más lúcido entre los actuales conservadores, a que las cosas se muevan. Durante estos tres años su tarea ha consistido en ser tenazmente negativa, en un constante *stopping* de decisiones arriesgadas. Mientras Macdonald enseñaba al público su melena encrespada de león vanidoso, él ha dirigido desde fuera una política de cautelosa inactividad. (Un análisis muy agudo de las posiciones respectivas de los dos políticos puede verse en el libro de un publicista de la izquierda llegado a su actual postura, lo mismo que sir Mosley, desde lejos, en el libro, muy leído en Inglaterra, de Mr. Jhon Strachey, *The coming Struggle for Power*.) Cierto que se ha mantenido la vida del Imperio gracias a dos reformas radicales: la desvalorización de la libra y el fin del comercio libre. El inglés ha renunciado con dolor a dos postulados esenciales de su existencia pasada y ha entrado en un mundo nuevo, más ligero y alegre. Se ha empezado a curar de orgullo. Por otra parte, no existe idioma en Europa donde la palabra *reforma* suene con más prestigio que en inglés. Ahora se cumplen exactamente cien años del giro más ágil de la historia moderna, del resuelto salto con que Inglaterra liquidó en relativa paz la revolución industrial del primer tercio del siglo pasado. Fué el alumbramiento de su grandeza. Los hombres más prudentes, como Macaulay, invitaban entonces al cambio. Pero cuando ahora se recuerda la fecha y el ejemplo de la aristocracia de 1832, y como hace el profesor Laski, las palabras de Macaulay, no es nada fácil que sin más se mate el espanto de los conservadores. Demasiado saben que lo indispensable no pueden ya darlo ni ellos. Gracias a la cautela y a la inminencia misma del peligro, el Imperio se mantiene. Pero la *unión nacional* reúne cada vez más gente fuera de ella, a derecha e izquierda, y termina. En las elecciones que vienen volverán, según todas las señales, a triunfar los laboristas, pero como en 1929, sólo relativamente. Para conseguir una mayo-

ría absoluta les sería necesario hacerse del todo con el tercero en discordia, hacer socialista a la clase media en bloque—lo que no es nada probable. Ello significaría por de pronto la vuelta al sistema de dos partidos, pero con una nueva base hasta ahora no ensayada en ninguna democracia; pasando el corte por la escisión activa de la nación en dos clases. Más de esperar es que esa clase media, en parte víctima y en parte *profiteure* del capitalismo, se divida, y no en el sentido en que es una de esas dos cosas, en el sentido de su interés económico, sino en el sentido de sus *fantasmas,* de sus complejos y sus impulsos psicológicos. Aun allí donde no se ha dividido y el fascismo ha triunfado, el fascista y el marxista os dirán a una que no ha seguido primordialmente su interés económico de clase. El marxista os dirá que lo ha traicionado entregándose sin condiciones a quien, o ya era su verdugo o va a serlo al anular sus últimos privilegios; huyendo de la amenaza de una proletarización impuesta desde abajo, el *pequeño burgués profiteur* habrá ido a parar a una proletarización decretada desde arriba, por la fuerza, más que de los capitalistas, de las cosas. El fascista os dirá que ha prevalecido un interés más alto que el económico de la clase. Pues bien: si como casi todo lo indica, el partido laborista no consiguiese en las primeras elecciones generales más que una parte de los votos indecisos, y por consiguiente una victoria relativa, tendría que gobernar con el apoyo de otros partidos y ceder fundamentalmente en sus exigencias de reforma. Volvería a empezar un juego parlamentario de balanza de los partidos semejante en lo externo al del régimen de Bruening. Esto produciría, en resumidas cuentas, lo que en las mismas circunstancias ha pasado en dos países que por lo demás no se parecen en nada, en Francia y en Alemania; produciría una acentuación del descrédito del parlamentarismo y de la crisis de la democracia. ¿Y después? Hay que pensar ahora en los fantasmas.

Todo consistiría en averiguar en qué medida se dan y en qué medida faltan en la realidad inglesa factores históricos y psicológicos que han contribuído *esencialmente* al triunfo del fascismo en otros sitios. Es innegable que la base histórica y psicológica sobre que ha operado el nacionalsocialismo en Alemania presenta analogías marcadísimas con las condiciones de ese orden en que había germinado el fascismo de Italia. No creo que se haya destacado lo bastante el que esos dos países, de estructura racial tan diferente, sean entre las grandes naciones de Europa los últimos en haber conseguido su unidad, y en consecuencia aquellos cuyo pensamiento político ha estado condicionado *anacrónicamente* por la necesidad vital de conseguirla. La coincidencia parece tan esencial que habría que insistir en ella de continuo. Aun más: la guerra —la guerra, y no precisamente la derrota, como en apariencia es el caso de Alemania—ha servido para poner en evidencia que la unidad seguía faltando en lo entrañable. El nacionalismo de los dos fascismos ha sido fundamentalmente, en la realidad subterránea de sus razones, un arma apuntando hacia dentro, un instrumento de política interior preparado para la guerra civil; un nacionalismo de enemigo íntimo, con el enemigo—liberal, socialista o judío—dentro de casa. Si las condiciones generales de la política internacional en Europa han cambiado—y han cambiado en realidad bien poco—desde la implantación del nuevo régimen alemán, se deberá sobre todo a causas coincidentes y, en mucha menor proporción, al impulso adquirido de la propaganda. Tal vez esa necesidad vital de unidad, como sólo puede sentirla un pueblo espiritualmente, entrañablemente escindido, haya sido el fermento que durante el siglo XIX ha hecho cuajar en la llamada *política realista,* el idealismo alemán y su secuela el romanticismo historicista y reaccionario, trinchera de humo alzada contra las ideas políticas del Occidente *burgués*, las ideas francoinglesas. Sin una unidad radical previa tal vez no se hubiese podido

intentar en ese Occidente la tenaz empresa, que ha durado dos siglos largos, de desabsolutizar el Estado. Las mismas fuerzas sociales que en los albores de la edad burguesa pusieron todas las riendas en una sola mano y crearon la nación, han ido después quitándoselas, soltándolas y soltándose. Una vez hecho él, el Estado nacional ha hecho la libertad.

Una vez hecho, se ha deshecho, nos dice el fascista inglés, con la lección recién aprendida. Porque al revés que el italiano, que empezó siendo un acto y, hasta para sí mismo, una sorpresa, el fascismo inglés aspira a comenzar por ser una doctrina. Esa doctrina contiene, como es de rigor, una interpretación de la Historia, de la Historia del liberalismo precisamente, de esos dos siglos largos de donde sale, vacilante pero con la sonrisa en los labios, el dato vivo, la Inglaterra de hoy. Es verdad que el inglés siente mejor que ningún otro europeo la identidad, tantas veces proclamada aquí por Unamuno, entre Historia y política; siente que toda interpretación del pasado es interpretación de, y aun acción sobre, el presente. Uno de los fundadores y principales doctrinarios del movimiento, Mr. W. E. D. Allen (en un ensayo sobre *Inglaterra y el Fascismo* publicado en la *Europaeische Revue* de mayo y que no sé si estará escrito exclusivamente para el público de lengua alemana) escribe, lo que es bien sabido e innegable, que la historia de Inglaterra ha sido de continuo narrada con el espíritu de los *whigs*, con lo que el presente ha ido engendrándose y dirigiéndose en ese espíritu. Pero es tan verdad que la idea motriz de esos historiadores ha consistido en ver en el pasado un progreso incesante hacia un futuro más próspero y libre. La querencia más íntima del historiador liberal, en el seno de la historia viva, de la política, nutriéndose de ella a la vez que la nutría, ha seguido una línea ascendente, en coincidencia con la ascensión histórica del poderío de la nación. Mientras tanto, ésta, como unidad espiritual, ha ido identificándose consigo misma, viéndose en sus hechos y cobrando concien-

cia de su ser histórico. Que esta conciencia apenas se exprese en fórmulas y, difusa y oscura, cale hasta lo hondo, es lo que ha dado al gobierno de los ingleses en el mundo su eficacia, ligereza y estilo. En definitiva, cuando se habla de una *conciencia radical inglesa*—al modo como lo hace, por ejemplo, M. Jules Romains en su reciente libro *Problèmes européens*—expresando con ese término algo que es, al mismo tiempo, la levadura y la instancia inapelable de la opinión pública, de la voz del país, se trae a la luz la misma unidad existencial del ser inglés. Es esencial a éste que, a cierta hondura, la nación piense y se mueva como un todo. (He aquí, por si hace falta ilustrar este pensamiento de algún modo, el ejemplo más reciente. En estas últimos semanas el Gobierno inglés ha proyectado una *ley de sedición*, con nuevas figuras de delito y penas más severas, pensando especialmente en la disciplina de la marina de guerra. Inmediatamente se ha manifestado la *conciencia radical* y la protesta ha surgido en los campos más opuestos. Una gran autoridad conservadora de Derecho constitucional, el profesor Holdsworth, de Oxford, ha participado en la protesta, desde el primer momento, con los laboristas y los intelectuales de izquierda. Abrimos una revista de éstos y leemos: *Afortunadamente para el país, aún hay puentes y avenidas que conducen desde una orilla de la opinión a la otra.* La Comisión parlamentaria ha rectificado en seguida el proyecto. Y como ahora ha sido significativa la voz de un profesor de Universidad, otras veces se oye sonar la de un obispo y hasta la de un banquero. Será acaso que aún no se hallan las cosas tan maduras. Aún se puede hablar en Inglaterra de los *solidest and most respectable quarters*, y aún su alarma es eficaz. Aún existe una minoría respetada que pronuncia en cada caso la sentencia de la opinión, como el juez inglés formula el derecho no escrito. Nos hallamos aún lejos de la *rebelión de las masas.)*

El fascista inglés—nuestro Mr. Allen—interpreta esos dos

siglos largos de Historia del liberalismo y de Inglaterra como un monstruoso error. No serían sino una desviación antinacional impuesta por los mercaderes y los industriales en su provecho. La ideología de los *wihgs* habría sido el producto y la cubierta de ese provecho y del interés económico que le sostenía. Lo cual ya nos lo había enseñado, en un capítulo esencial, la concepción materialista de la Historia de Marx. Para combatir al marxismo, el fascismo se ha servido en todas partes de sus armas, y precisamente de las dos más eficaces: la teoría de las ideologías—tan fácil de volver del revés como un calcetín—y la técnica de la creación y aprovechamiento de los mitos. Pero cuando el fascista inglés pretende desandar la historia, niega el postulado esencial del realismo político, que aspira a construir sobre lo real, sobre el *dato* que la historia, buena o mala, haya producido; que respeta la realidad y persigue los sueños. Mal aprendida la lección de Alemania, donde la propaganda fascista ha especulado, y en caliente, día a día, con doce años de *desviación antinacional,* producto de una derrota y en parte verdaderamente dictada desde fuera (una lucha que entraba, por su dimensión y su sentido, en las posibilidades de la acción política real), el fascista inglés, frente a la línea ascendente que afirma a su enemigo, se entrega a sus sueños. Precisamente, cansados de historia *whig,* que es la historia oficial, la que les enseñaron de chicos en Balliol, ciertos escritores caprichosos se han dado a la faena literaria de glorificar la monarquía de los Estuardos. El último libro de Mr. Hilaire Belloc es un *Charles the first, King of England.* Según Mr. Belloc, la administración del absolutismo en el primer tercio del siglo XVII ha producido los momentos más prósperos y felices de la vida de Inglaterra, y el duque de Buckingham es un gran héroe. Todo lo cual resulta políticamente intrascendente. Un tradicionalismo inglés frente al otro héroe, el que vive de veras en la conciencia viva, frente a Cronwell y su mundo de hechos e ideas, sería

un puro nonseuse. Y aunque Marx y Mr. Allen convenciesen a todos y cada uno de los ingleses, si es que ya no lo están, de que la Banca de Inglaterra ha desempeñado en la historia de su país el papel de Juana de Arco, de virgen liberadora, no conseguirían desviar ni un milímetro su pensamiento político.

Tampoco se ha dicho lo bastante que los pueblos donde hasta ahora ha triunfado el fascismo eran los más quisquillosos y suspicaces de Europa. Sobre el *complejo de inferioridad*, el *Minderwertigkeitscomplex* individual y colectivo del alemán, fantasma permanente de su alma desde Lutero a Bismarck, y su participación en la guerra, nadie ha sabido tanto como Max Sheler, quien, en plena contienda, escribió sobre ello entre líneas todo lo que pudo. No es un fantasma del inglés. El fantasma del inglés es el aburrimiento, buen *caldo de cultivo* también, al menos para la propaganda del fascismo. Ninguno de los viejos partidos ofrece hoy a los suyos posibilidad ni de divertirse ni de arriesgar nada. Ni siquiera de jugar. Pero también dicen que cuando juega, el inglés juega limpio. — E. G. O.

IN MEMORIAM

RIBERA

(1858-1934)

Hubiéramos querido retenerle un poco más con nosotros; era como una tregua que pedíamos a la eternidad luminosa en que ahora se anega su espíritu; pero este poco, esta tregua era inconscientemente en nuestra intención otra eternidad que pretendíamos sustraer a la que le ha absorbido. ¡Nos encontrábamos tan bien teniéndole con nosotros! Porque no nos había dejado; le teníamos allí en su huerto, pensando en nosotros, rodeándonos con el gran cariño que fué siempre su magisterio.

El ha visto con más serenidad su hora; la ha aceptado sin protestas, sin resistencias, con conformidad cristiana; en presencia de la muerte ha vivido sus últimos momentos como vivió toda su vida: en paz. ¡Descanse en paz, ya que supo vivir en paz!

Ribera ha vivido la paz del equilibrio moral pleno; de la integración de toda su actividad intelectual y afectiva en una *integridad* de vida. Su magisterio no fué algo disociado de su investigación, ni ésta de su vida—¡qué gran magisterio la vida de Ribera!

Antipedagogo, porque no fué un coaccionador de menores, a título de inocularles ciencia; fué siempre el amigo que trabajaba con sus discípulos, sin tener que sentir nunca la preocupación de una *autoridad* que no necesitaba imponer, porque irradiaba espontáneamente de su persona y de la abnegación y cariño paternal de su antipedagogía. Por obra de aquella familiar colaboración iba poco a poco el Islam español resucitando de los textos, como una realidad viviente, en el generarse inacabable de su evolución secular; absorbiendo sus esencias de viejas culturas orientales, infiltrándolas después en nuestra cultura cristiana medieval. Fué Ribera el primero que exploró los caminos por los que Filosofía, Música, Derecho y Poesía iban emigrando en asimilaciones vitales de Persia o del Oriente bizantino a nuestras ciudades andaluzas, y de ellas hacia el Norte, sin que los Pirineos lograran cortarles el paso hacia Europa. Al tiempo trabajaba allá en su mente la teoría torturadora de la comunicación de lo que la ciencia tiene de comunicable, en esperanza de liberar a la juventud de la deformación a que la sometía la pedagogía burocrática del Estado. Asín ha hecho destacar el paralelismo de esta teoría con la de Newman—¡eran gemelos en tantas cosas Newman y Ribera!

La obra de Ribera, no inferior a él, ni tampoco superior, es también algo de su persona; quedará perdurablemente exenta de esa terrible dislocación que separa tantas veces al hombre de sus escritos. Hay en ella, a más de su valor científico—al fin totalmente triunfante de hostilidades y silencios calculados—, otro de simpatía y limpieza moral; el del esfuerzo por la claridad y precisión, muchas veces disfrazado en una terriblemente laboriosa *facilidad* de estilo. La lucha por la claridad fué galardonada con esos ejemplos felices, tan abundantes en sus escritos, en los que simbolizaba las ideas más abstractas, en el desbordamiento de originalidad de su imaginación soleada en la huerta valenciana.

Esta imaginación, fresca y juvenil hasta el último momento, y el afecto de toda su alma que ponía en sus trabajos, han quedado también estereotipados en el color que supo siempre poner en su reconstrucción de nuestro pasado, sin merma de la precisión científica, pero con un aumento de perspectiva y de luz pocas veces logrado. Las mismas traducciones iluminan el texto con un sabor de frase tan verdadero, tan dentro de la fidelidad más meticulosa, que parece ver allá en el fondo del cuadro de Al-Jusani o de Ibn al-Qutia a Ribera mismo, en trance de intervenir como un interlocutor más en el diálogo.

Ribera nos ha dejado con su obra y su recuerdo la herencia inestimable de su espíritu. Al fin uno de sus proyectos y al par una de sus obras, como la de su magisterio callada y como ella fecunda, su escuela, tiene ya un hogar; uno de sus grandes consuelos en estos últimos años ha sido el verla lograda desde su retiro, y en ella, como los patriarcas bíblicos, a los hijos de sus hijos reunidos en espíritu en torno suyo. Ya tiene también su espíritu un hogar; en él su recuerdo será un culto, un consuelo y una responsabilidad.

Como de quien sigue siendo el jefe de nuestra familia conservamos su retrato en nuestra Escuela—*su* escuela—presidiendo nuestros trabajos, muchos de ellos iniciados por él. Y cada vez se nos antoja más que la plata de sus cabellos va formando en torno a su cabeza venerable un nimbo de santidad.—J. L. O.

Escuela de Estudios árabes de Madrid. Mayo 1934.

Inventivas

JOSÉ BERGAMÍN

La estatua de DON TANCREDO

MAYO
1934

Plaza de Toros de Madrid

Extraordinaria corrida de novillos verificada hoy martes 1.º de enero de 1901.

Inauguración del siglo en la Plaza de Toros de Madrid.

En el cuarto toro, hará su experimento el célebre sugestionador de toros

Don Tancredo López

considerado, por su temeridad y arrojo, como EL REY DEL VALOR, el cual lo ejecutará en la forma siguiente:

Antes de abrir la puerta de los toriles se colocará en el centro del redondel, sobre un pedestal de medio metro de altura, **Don Tancredo,** vestido imitando la estatua de **Pepeillo,** y, previo aviso del citado sugestionador, se soltará el cuarto **TORO, de cinco años cumplidos,** de la acreditada ganadería de

MIURA

de Sevilla, permaneciendo **Don Tancredo** inmóvil en su sitio, esperando las acometidas de la fiera sin temor ni recelo de que ésta llegue a él.

Terminada esta prueba, será lidiado el toro por la cuadrilla correspondiente.

Don Tancredo López ruega al público guarde el mayor silencio durante la suerte.

La corrida empieza a las quince del día, según el nuevo horario.

Y vamos a lo importante,
al simpático Tancredo,
que va a ponerse delante
del bicho en medio del ruedo.

Haga Dios que el de Miura
le trate con cortesía,
con muchísima finura,
y no haga una tontería.

Porque si el bicho no entiende
de sugestión ni hipnotismo,
Don Tancredo se comprende
que es fácil vaya al abismo.

O a las alturas.

Zurdito, *de Miura, sale de un modo más bien pausado que ligero, se llega al pedestal y arremete tirando a Don Tancredo, que sale de estampía.*

Y con esto se acabó la mojiganga, siendo silbado Don Tancredo, no mucho, pero algo.

(*El Toreo Cómico*. Número extraordinario.
Madrid, 1.º de enero de 1901.)

Nihil autem ordinationi totius et formae mundi tantum repugnat, quantum extra locum suum quidquam esse.

(Copérnico: *De Revolutionibus orbium coelestium,* libro I, capítulo VIII.)

EL siglo veinte, que empezaba para los franceses con la torre Eiffel, para los españoles ha empezado con *Don Tancredo.*

No podemos decir *el siglo veinte* sin sentir que se nos llena la memoria de imágenes de bazar. Sin duda, porque a nuestros primeros recuerdos va unido este rótulo comercial, tan frecuente entonces, y que se conserva todavía. Pero también, sin duda, porque hay en ello otra resonancia que hoy toma un sentido alegórico.

La gran Exposición Internacional de París, con su romántica lejanía de estampa, dejando en pie la torre Eiffel, mantuvo incorporada a la ciudad panorámica por excelencia aquella imagen permanente.

La Exposición francesa del novecientos era el enorme bazar de todo aquel mundo o feria de vanidades

que el esqueleto de la torre Eiffel ha perpetuado mortalmente; porque este esqueleto de hierro no es un esqueleto que pueda esperar la resurrección. Si desafía al tiempo, lo hace por haberle entregado su carne y su sangre totalmente: toda la mascarada mortal que entraba por el siglo nuevo con tanto ruido, y que se deshizo en el aire, quedando atestiguada solamente por esta esquelética muestra, casi espectral, de la torre Eiffel, que es su único superviviente. Por eso parece que en el aire y sólo de aire se mantiene. Acaso, la torre Eiffel, como abanderado de Europa, es ese símbolo camaleóntico, estereotipado, del cosmopolitismo: un ambiguo presagio celeste de la So-

ciedad de Naciones. Hay cielos en los que su cenicienta expresión se hace tan patética que verdaderamente nos perpetúa, vanamente piramidal, la forma misma del vacío, de la nada, de la muerte eterna. Vanidad de vanidades del *mundo bonito,* del *jolie-Paris,* como el de la suntuosa Viena o del espléndido San Petersburgo. Toda aquella modernidad o modernismo de bazar ardía artificiosamente en la quemazón del siglo nuevo, dejándonos en pie, clavada, como el esqueleto quemado de esa gran rueda de toda fortuna secular, el testimonio permanente de lo muerto. Así se nos aparecía iluminada—rediviva—últimamente.

El siglo veinte de París, que es la entrada del siglo de Europa y de lo que entonces era el mundo, nos ha dejado trazado en sus cielos ese claro signo

inicial que es la torre Eiffel. Nuestro siglo veinte español, al margen, por entonces, también, de Europa, y hasta si cabe decirlo así, del mundo, de todo aquel mundo moderno o modernista; nuestro siglo veinte español, a raíz del noventa y ocho, en el mismo momento en que se acusaba la caída de un Estado secular, y hasta de su historia, levanta ante nuestros ojos atónitos la imagen sorprendente de *Don Tancredo.* De la estatua de *Don Tancredo,* que es precisamente, para nosotros, todo lo contrario de la torre Eiffel.

De estos dos signos iniciales del siglo veinte, el uno, como digo, es simbólico del París de entonces, del París de la Exposición Internacional, y aunque construído por un americano, es el exponente europeo, occidental, del mundo ante el nuevo siglo. El otro, nuestro *Don Tancredo,* es todo lo contrario: no tiene ni razón ni sentido fuera de lo que suele entenderse por más particularmente español de todo; de lo que suele llamarse, en este sentido y por esta razón, nuestra fiesta nacional. Los dos son, en un cierto modo—en el modo más cierto de su ser—, arbitrarios y gratuitos. Pero mientras la torre Eiffel, exponente oficial, por así decirlo, de la universalidad secular del mundo, no tiene nada que decirnos—es el mudo andamiaje, el esqueleto absolutamente

vacío, hueco, de lo piramidal abstracto, de lo babélico absoluto e inútil—nuestro hombre estatua o estatuído tan humanamente sobre la arena de las plazas de ese modo tan particularmente español, nos lo dice todo, como un filósofo. Y así es, o se hace, encarnación visible y trascendente de la totalidad de nuestro ser, ante la vida, por la muerte, y *ante la eternidad de lo probable,* por el azar; en definitiva, ante Dios. *Don Tancredo,* mucho más y mejor que un zar o emperador, por muy ruso que fuese; mucho más y mejor que un Napoleón cualquiera, no es más que eso: un hombre solo; pero no vacío, sino plenamente solo: solo ante el toro, ante la muerte; solo, por eso, por todo eso, plenamente solo, ante Dios. Y así vemos ya, por de pronto, que este particularismo tan español—tan español que no puede ser otra cosa—no es tal particularismo nacional, sino que, repleto de significaciones, se universaliza y trasciende; todo lo contrario de aquel otro signo aparente, el de la torre Eiffel, que, por vacío de todo contenido humano, se reduce a la banalidad particularísima y pintoresca de un solo rincón del planeta que se llama París.

Pero este Don Tancredo López, *el Rey del valor* —se nos dirá—era, sencillamente, un pobre hombre que, a la manera de *Papús,* también glorioso ini-

ciador significativo de nuestro siglo veinte, encontró un modo paradójico de heroísmo inicial en la vida. La paradoja, ¿no es el modo de iniciar en una vida su propia significación heroica? La paradoja de *Papús,* sobrado conocida, era la de no comer para poder comer precisamente. La de *Don Tancredo,* fué la de no morirse de miedo para poder vivir de esa valorización misma de su miedo, de ese miedo revalorizado. Esto es, la de haber encontrado el secreto del valor aparente en la misma inmovilidad del mayor miedo: del que paraliza de espanto; del miedo que dejaba, por aterrorizada, convertida en estatua a la mujer de Loth.

Don Tancredo encontró el valor por el camino más corto: por el del miedo. Como *Papús* encontró el modo de no morirse de hambre tratando de vivir sin comer. Para esto, *Papús,* cuentan que se encerraba en una jaula como un menudo pájaro que era; una especie de pájaro de cuenta a quien los demás tenían que tener encerrado para eso: para poderle llevar la cuenta; para poderle ajustar, verdaderamente, las cuentas del tiempo que pasaba muriéndose para poder vivir. *Papús* tiene, en este sentido, y dicho sea con todas las salvedades consiguientes, una significación eminentemente cristiana, o sea, más bien, torera. Como *Don Tancredo* la tiene es-

toica; y esto es lo primero que hay que ver o lo que primero habría que ver en la estatua de *Don Tancredo.*

> *Huí de ser conocido,*

dice el burlador torero *Don Juan,*

> *Mas ya me tienes delante.*

¿Quién era *Don Tancredo?*

La biografía de Don Tancredo López, o, mejor dicho, la de Tancredo López, precisamente porque es particular, y aun muy particular, es naturalmente insignificante. Pero empieza a hacerse significativa en cuanto la pensemos en relación con su invención misma: la del *Don Tancredo.* Probablemente, este hombre López, Tancredo López, tenía la particularidad, tan española en el sentido humano más aristocrático, o más griego, de ganar su vida ociosamente, de querer ganarse la vida sin hacer nada; es decir, sin hacer nada ajeno al sentido ocioso, gratuito, de la vida: al don pristino de vivir. O sea, que era un verdadero *señor* o aspiraba a serlo, el hombre Lopez; un verdadero Don Tancredo López.

De este modo, por no hacer nada, o, mejor dicho, por no querer hacer nada—nada de su oficio,

que era, creo, el de albañil–, el Tancredo López, obrero albañil, el Tancredo López, proletario, empieza por *pararse* a considerar sobre su propia situación, que hoy puede resultarnos profética, de *parado;* pero de parado voluntario.

Aquí tenemos a Tancredo López, albañil, *parado* para intentar ganar su vida sin oficio y con beneficio exclusivo de una señoril ociosidad. A nuestro hombre se le ocurre, entonces, sacar partido de ésta, la primera razón de ser de su ociosidad, la de su *paro* voluntario: y empieza por quedarse quieto, por no hacer nada; por no hacer nada ante la vida, y, por consiguiente, ante la muerte; pero por no hacer nada en absoluto, por no hacer absolutamente nada: ni moverse siquiera. Así se encara nuestro hombre con el destino y lo desafía; para lo cual decide planteárselo cara a cara en su propia finalidad humana, esto es, ante la muerte.

¿Y qué se le ocurre para esto? Pues habiendo observado que los seres más puramente instintivos, ante el peligro de perder la vida, se hacen el muerto, y precisamente para salvarla, decide, instintivamente también, seguir su ejemplo. Entonces tropieza con algo que es más inmóvil que la misma muerte; algo que se queda quieto de un modo mucho más definitivo: la estatua. Y así da el paso decisivo

de su vida: el de la inmortalidad; decide disfrazarse de estatua para vencer la muerte desafiando al destino; o sea, que según nuestro hombre, no basta con hacerse el muerto para ganar la vida, para salvar la vida, sino que hay que ir más allá todavía, que hay que hacerse inmortal, hacerse el inmortal: disfrazarse de estatua.

Y surge *Don Tancredo,* inmortalizado: el hombre que engaña a la muerte, al destino, no ya con la misma apariencia de la muerte como suelen hacerlo los animales, sino con la negación de la muerte, con esa especie de inmortalidad definitiva de la estatua. La motivación particularísima de ganar la vida sin hacer nada, se convierte, de esta manera, en la afirmación universal de que el que no hace nada, pero absolutamente nada ante la vida, o sea, ante la muerte, por no hacerlo, por quedarse quieto, le gana a su destino: y se gana su propia vida contra la muerte.

Pero – y con esto empieza la invención del tancredismo – esta voluntad de no hacer nada se hace, positivamente, una voluntad de no hacer; se positiviza en una voluntad de no hacer, en un esfuerzo heroico: el de no moverse lo más mínimo; y, con ello, la tensión positiva de no hacer se hace lo más poderosamente afirmativo de todo. El hombre inmo-

vilizado por el miedo se trasfigura en la estatua viva del valor: del *Rey del valor.* Y así vemos que el hombre estatuído de este modo, el hombre estatua, se convierte en el exponente o expresión imaginativa, figurativa, de una concepción racional de la vida, totalmente única, verdaderamente universal. La motivación particularísima de Tancredo López, albañil, parado, pobre hombre, se alza, se eleva a categoría, a símbolo o figura simbólica de toda una riquísima variedad de motivaciones humanas, que concentrada en su más firme expresión racional es la que se llamó el estoicismo.

Tancredo López al subirse al pedestal—por él mismo construído con sus útiles de albañil, y que no es otra cosa que un cubo de madera pintado de blanco, enyesado o escayolado como su figura, como su traje—, eleva a esta categoría universal su propia figura, se trasfigura en *Don Tancredo. Don Tancredo,* expresión figurativa de una categoría universal, que es como tenemos que verle—porque así es como hay que ver a *Don Tancredo*—, como lo cantaba el estribillo cupletero:

Hay que ver a Don Tancredo
subido en su pedestal.

O sea, que lo que hay que ver en *Don Tancredo* su-

bido en su pedestal, es la imagen, la representación de toda una filosofía. *Don Tancredo,* al subir a su pedestal, ha elevado al cubo el estoicismo. Y aquí le tenemos ya definido positivamente: *Don Tancredo* es el estoicismo elevado al cubo; es un Séneca elevado al cubo; es el senequismo español elevado al cubo.

En la memoria de todos está la conocida afirmación de Nietzsche, que llamó a Séneca *el toreador de la virtud.* Esto advierte nuestra atención sobre un aspecto que es sustantivo en *Don Tancredo:* su relación con el toreo y directamente, personalmente, con el torero. Aparte de su relación con el toro. Por lo que seguramente la frase de Nietzsche sería mucho más exacta diciendo de Séneca lo que nosotros venimos atisbando: que Séneca no es el torero, sino el *Don Tancredo* de la virtud. Porque toda actitud estoica es un tancredismo. Y no hay, en cambio, nada menos estoico que un torero: que un torero o toreador de lo que sea; porque lo es, en definitiva, de la muerte. No hay nada menos estoico que un torero en cuanto tal torero, porque claro es que puede haber, y lo hay, efectivamente, en el torero, un fundamento de estoicismo; pero es esta precisamente la íntima contradicción del torero: la del hombre que lleva dentro.

El estoicismo del torero es, como si dijéramos, lo que constituye su centro de gravedad. Basta recordar a *Lagartijo*. Efectivamente, el torero, o todo torero, lleva dentro un *Don Tancredo* fracasado: y esto se observa muy fácilmente cuando sucede lo contrario, o sea, cuando el que fracasa es el torero. El fracaso o degeneración del toreo es siempre un tancredismo; al menos, del toreo considerado como el *arte de Birlibirloque,* que tal es como lo inventó su fundador o creador auténtico: Pepe Illo; el toreo tal como luego lo perfeccionó Montes hasta llegar a su más absoluta realización en el milagroso Joselito; porque Joselito fué el torero que ha llevado consigo un peso, un lastre menor de tancredismo. Pues este toreo o arte de torear luminoso, dinámico, se va corrompiendo, deshaciendo, cuando se va parando, inmovilizando: cuando el hombre estatua, el paralizado por el miedo, el *Tancredo,* en fin, que todo torero—porque es hombre, y como tal hombre—lleva dentro, va endureciendo, entorpeciendo con su rigidez escayolada la destreza viva de los movimientos, la agilidad y flexibilidad de la burla: hasta acabar, entonces, en esa definitiva negación del torero mismo que lo ejecuta y que es lo que los técnicos llaman el *parón,* el *parón* forzado o *parón* forzoso.

El toreo que se ha ido parando o tancredizando de ese modo ha llegado, por eso, a convertirse en un tancredismo hipócrita, un tancredismo disfrazado, un tancredismo tartufo. Hoy no hay *Don Tancredos* porque todos los toreros lo son. Y aun más: se ha llegado a tratar de tancredizar también al toro.

Creo que nos interesa muchísimo advertir esta decadente inversión de valores en las corridas de toros porque hay que entenderlas como un exponente ineludible de algo quizá más importante que la misma historia de nuestra España, porque lo son de su estilo; que es por el estilo poético, o creador, por la expresión de la voluntad y el pensamiento por lo que un pueblo vive y permanece. Es por el estilo por donde se saca el hilo de la madeja para hacer el ovillo providencial del que se nos teje la vida o se nos desteje la muerte.

Pero ya que ha venido aquí a este telar de nuestro juicio, al hombre Don Tancredo López, el hombre mortal, con toda la voluntad de estilo de su representación inmortal de estatua: de *Don Tancredo,* vamos a examinar su imagen, que es, para nosotros, una viva imagen y representación de algo que indica lo más hondo y vivo de nuestra España. Vamos a poner a *Don Tancredo* en esa tela de juicio, que es ahora nuestro juicio al interpretarlo por

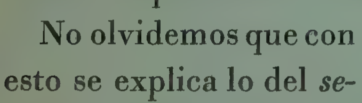
las palabras. Vamos, de este modo, a juzgarlo o justificarlo. Vamos, en una palabra y sencillamente, a tratar de hacerle justicia.

TODO lo que sabemos con certeza sobre los orígenes del toreo no alcanza a contradecir la auténtica afirmación popular cuando ésta nos dice que:

el arte del toreo
vino del cielo.

Se ha afirmado en un libro, por el que esto escribe, de acuerdo con esa verdad popular, que el toreo inventado por Pepe Illo al final del siglo dieciocho, como el teatro inventado por Lope de Vega al final del dieciséis, viene, desciende, se deduce, directamente, de la Teología. Lo cual, en el terreno racional de la crítica, es equivalente. O sea, que el Toreo, como el Teatro, como la Teología, son cosas claras y distintas, y que tienen, las tres, por principio y por

fin, la voluntad divina, una misma voluntad divina. El torero, como el teólogo, es el hombre que mejor se entrega a esa voluntad de su Dios santificando de este modo la suya propia. Por esto es el hombre que mejor hace, o mejor se hace, santísima su voluntad, haciendo su santísima voluntad en todo lo que hace. Mientras quiere Dios, el teólogo; lo cual, traducido al lenguaje imaginativo del toreo, es para el torero: mientras quiere el toro.



No olvidemos que con esto se explica lo del *señorío* que iba explícitamente adjudicado al torero por la exégesis popular: al torero se le ha definido por el pueblo de este modo, por el señorío, como integrante de su propio nombre: *el señor.* El torero, por definición, es el que no puede ser nunca un señorito: cuando lo es, coincide, exactamente, con su no ser o su dejar de ser torero. Claro que hay señoritos toreros como hubo señoritas toreras; pero esto no tiene nada que ver. Como hubo en Francia una *Doña Tancreda.* El toreo es *señorío*

porque es expresión imaginativa de una voluntad de dominio, de una *voluntad de poder,* pero conforme a Ley, a Regla, a Forma, a Orden determinado o predeterminado por otra voluntad superior y totalizadora: que es, naturalmente, y sobrenaturalmente, en definitiva, para el torero como para el teólogo, la voluntad de Dios. Hasta para el incrédulo, y como lo dijo certeramente un escritor francés: *la casualidad, en definitiva, es Dios.*

El arte del toreo, como dice la copla, *vino del cielo:* por casualidad, graciosamente, por voluntad divina.

Don Tancredo, subido en su pedestal, nos aparece en medio del redondel de las plazas de toros *como caído del cielo,* efectivamente. En toda la plenitud de acierto y oportunidad religiosa, moral y estética que el dicho popular define con esta afirmación tan certera, consecuente con la que originariamente la presupone, mágica, milagrosa de *por arte de Birlibirloque.*

Y sin embargo, este *Don Tancredo,* que así nos aparece *como caído del cielo* en medio del redondel de las plazas de toros, debió parecerle a los prime-

ros toreros, quizás por eso mismo, una herejía; un verdadero hereje del toreo. No es por jugar con el vocablo; pero inevitablemente se nos interpone al tratar de conocer qué clase de hereje en el toreo debió resultar este hipnotizador o sugestionador de toros por medio de la más absoluta, aparente inmovilidad.

Porque ¡qué duda tiene que el de *Don Tancredo* también es un *quietismo!*

¿Será, pues, *Don Tancredo* un *molinista* o *molinesista,* o, sencillamente, un *molinetista* del toreo?

No se puede eludir la inevitable equivalencia teológica; mucho menos cuando viene a darle la razón a la tesis que sostenemos de que el toreo, el arte del toreo inventado por Pepe Illo, es una consecuencia escolástica; ni más ni menos que el *cartesianismo* o que nuestro teatro español del siglo diecisiete. Una consecuencia, sobrenatural para el pueblo, porque viene del cielo de la Teología.

Miguel de Molinos, de cuya heterodoxia un poco alegremente afirmada por Menéndez Pelayo, habría mucho que hablar, tanto o más que de la de nuestro *Don Tancredo;* Miguel de Molinos, ¿no es un

poco, como si dijéramos, y con todas las salvedades hechas o que convenga hacer, un *Don Tancredo* místico? ¿Y es que no hay en todo el *iluminismo* o *alumbrismo* español—del que, por otra parte, no sé si puede con más razón achacarse contagio a Molinos que, por ejemplo, a su maestra y gran salvadora ortodoxa del *alumbrismo,* a Santa Teresa—, es que no hay en todo el misticismo español un *tancredismo* implícito y aun, muchísimas veces, explícito? ¿Pues, qué, no es la misma humana figura de la santa de Avila, con toda su genialidad y también con toda su testarudez, un encastillamiento místico de la voluntad, de su santísima voluntad, cuajado en una especie de *tancredismo* que, exteriorizándose, se hacía, por así decirlo, *funcional* o *fundacional?*

Pero volvamos a nuestro *Don Tancredo.*

Don Tancredo, según vemos en los carteles que le anuncian, se decía disfrazado de estatua de Pepe Illo; esto es, disfrazado de la estatua del torero por excelencia, del creador, del inventor del arte de torear, del torero en persona. Aparecía, de este modo, como la imagen estatuída del toreo mismo. Con esto quería indudablemente significar que se le interpretase al modo como los creyentes católicos interpretamos las imágenes de los santos. Es decir, eludiendo la idolatría. —Yo no soy el toreo o el torero, sino su

imagen, su representación, su estatua—parece que quiso decirnos. En una palabra, su inmortalidad.

Y con esta inmortalidad que representa trata de burlar a la muerte. Hace lo mismo que cualquier hombre célebre de esos que se hacen levantar estatuas en vida. Este es el criterio académico de la inmortalidad, el de los que creen que basta con un exhibicionismo escayolado para inmortalizarse. Pero este tancredismo es hasta como tancredismo falso, pues es un tancredismo que se hace mirando al público y no mirando al toro. ¡Como que es el tancredismo que se hace sin riesgo alguno, porque se hace sin toro! Es lo que llamaríamos el tancredismo sobre seguro: sobre seguro de inmortalidad y pagando su póliza correspondiente.

Hay, no obstante, otros tancredismos sin toro que son mucho más desinteresados. Por ejemplo, el del estoicismo retórico o poético. Así, el gran poeta romántico francés Alfredo de Vigny hace el *Don Tancredo* cuando dice en sus famosos versos que el justo no opondrá más que su desdén a la ausencia de Dios:

y no responderá sino por un frío silencio
al silencio eterno de la divinidad.

Exactamente, esta poética actitud es un tancredismo sin toro. La ausencia de Dios es la ausencia del toro. Es el frío silencio de *Don Tancredo* ante el toril cerrado, ante un silencioso, eternamente silencioso toril vacío.

Pero el silencio eterno de la divinidad no existe para un estoicismo verdadero, humano: para un verdadero tancredismo; no existe negativamente: por ausencia, sino por presencia; porque el que se sitúa de ese modo ante la vida y ante la muerte lo hace porque cree en Dios, es decir, porque espera, ineludiblemente, ante la puerta del chiquero, el toque de clarín para que salga el toro.

Y es que si a *Don Tancredo* se le quita el toro no le queda más que la vanidad: la vanidad huma-

na de ser o de haber sido el blanco de todas las miradas.

Don Tancredo es el blanco de todas las miradas por antonomasia.

Y si al hombre se le quita la vanidad, decía Goethe, ese otro magnífico *Don Tancredo* de la poesía, *¿qué le queda?* Si al *Don Tancredo* se le quita la vanidad, le queda lo que le tiene que quedar: le queda el toro. Si al hombre (al estoico) se le quita la vanidad, le queda lo que le tiene que quedar: le queda Dios.

Pero volvamos a lo de la herejía que debió parecerles a los toreros el *Don Tancredo.* A la heterodoxia torera del tancredismo. Que no es tal herejía, o que es, acaso, como tal herejía, la oposición que mejor define al toreo mismo, a la ortodoxia pepeillesca a birlibirloquesa del arte celeste de torear.

Don Tancredo es torero del mismo modo en que Kierkegaard decía que era cristiano: por oposición. Y aquí tocamos a la esencia más pura del tancredismo. Este hombre blanqueado como un sepulcro, como la estatua de un sepulcro, como la estatua del sepulcro del Comendador en el *Burlador de Sevilla* (el que se llevará al Infierno a Don Juan Tenorio, que es, como ya dijimos alguna vez, el torero puro, el torero absoluto); este hombre, blanco de miedo

–*Don Tancredo* es también el blanco de miedo por principio: el blanco de todos los miedos, desde el propio suyo hasta el de todos y el de cada uno de los que lo miran–; este hombre, que es, efectivamente, eso: el blanco de miedo por excelencia, ¿cómo o por qué se trasfigura, atreviéndose a denominarse *el Rey del valor?* ¿Será, sencillamente, un tramposo, un hipócrita, un fariseo, un auténtico sepulcro blanqueado, como aparenta, una estatua y no un hombre? ¿Será que sugestiona al toro en efecto, o será que sugestiona al público, o será tal vez, en definitiva, que se sugestiona a sí mismo, que se autosugestiona?

Con esto creo que hemos llegado al punto preciso de su secreto, de ese silencioso secreto o misterio central y radical de *Don Tancredo* como de todo tancredismo.

Y para mayor claridad volvamos a la Teología.

Recordábamos el *molinismo,* o *molinesismo,* o *molinetismo;* es decir, el *molinismo* de Molina, el *molinesismo* de Molinos y el *molinetismo* de la suerte llamada *pase de molinete* de cualquier torero; de cualquier torero que lo sea; porque torero hubo, y es ya el colmo de la paradoja, que llegó hasta tancredizar el molinete.

El molinismo del jesuíta Molina se dirá que no

viene a cuento, que son ganas de querer jugar con el vocablo. Pues también es este, que parece venido por puro juego de palabras, un cuento que tiene su aplicación en este caso: que tiene, y muy directa, aplicación al tancredismo.

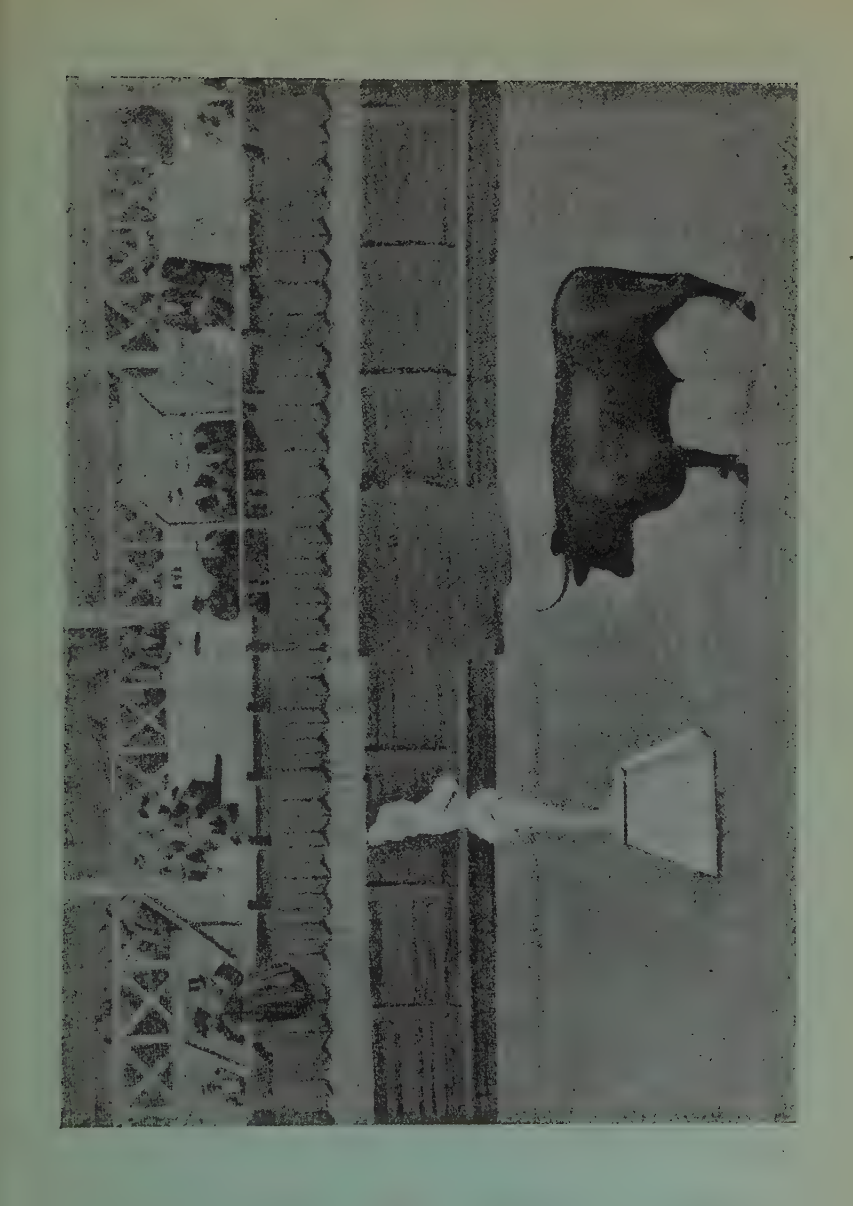
Dos nombres nos trae a la memoria la evocación de este molinismo francés: San Agustín, Pascal. Recordemos la conversación famosa de Pascal con Monsieur de Saci, y hagámoslo sustituyendo, mentalmente, el nombre de los interlocutores por los de *Don Tancredo* y Pepe Illo o *Don Tancredo* y *Lagartijo*. En este diálogo, vemos un magnífico, dramático empeño en el que se enfrentan, para entenderse o entrelazarse, como el tronco y la hiedra, estoicismo y cristianismo. Es decir, tancredismo y toreo.

Pascal, y no la señorita Mercedes del Barte, es la verdadera figura representativa del trancredismo en Francia. La señorita Mercedes del Barte, *Doña Tancreda*, era una tancredista de la vanidad; el tancredismo femenino es siempre vanidad; aun cuando se juegue la vida. La señorita Mercedes del Barte pudiera, si acaso, y todo lo más, ser una última representación o símbolo de la ya tan disminuída por el tiempo, por todos los tiempos, revolución francesa; una diosa-razón venida a menos o también una napoleónica a su modo, o sea, al modo

femenino del tancredismo, muy *Doña Tancreda*, de Napoleón. Y nada más lejos de Pascal que esas escayolas; nada más lejos de la estatua de amarga sal del tancredismo pascaliano que todo eso. Claro es que el miedo de Pascal no era miedo del toro—o no lo era del toro solamente—; y en eso es quizás en lo que se diferencia el tancredismo español del francés; el miedo de Pascal no era únicamente miedo del toro: era anterior a él, porque empezaba por ser miedo a caerse del pedestal.

Vemos, pues, que no queda más que esta referencia entre el tancredismo de nuestro *Don Tancredo* y el molinismo jesuítico contra el que agustinianamente levantaba su pedestal el jansenismo. Y no olvidamos, naturalmente—y sea dicho de paso—que San Agustín es el que se ríe siempre de *Don Tancredo*, de todo *Don Tancredo;* hasta del tancredismo padre y muy señor suyo, muy señor de su pensamiento: el tancredismo de Platón; el tancredismo de las ideas platónicas que son algo así, excusando la semejanza, como unas *Doñas Tancredas* fugitivas e inaprensibles. San Agustín se ríe del tancredismo, porque San Agustín, como es natural, está siempre de parte del toro. Pero del toro bravo; porque no lo está por compasión, sino por simpatía.

Veamos ahora el *molinesismo* o *molinismo* de



Molinos, el *quietismo* espiritual, el tancredismo místico. Esta asunción íntima del pensamiento absorto en Dios; esta profundísima voluntad de quietud interna, de paz espiritual, para coincidir con Dios mismo. Al modo como *Don Tancredo* se inmoviliza —decíamos al principio, positivamente, positivizando su miedo—, el *quietismo* aparente de este magistral señorío del espíritu, que enseñaba Molinos, positiviza, por así decirlo, la nada. ¿Como el del maestro Eckehart o Ruisbroeck, el admirable? ¿Como el del filósofo auto-didacto de Tofáil? No es esto lo que nos interesa ahora, sino el averiguar si esta quietud, esta inmovilidad humana es una apariencia engañosa, o es, por el contrario, aunque se disfrace de estatua, la participación o identificación con un movimiento más profundo.

¿Quién tiene razón, el torero que burla al toro con una maravillosa y exacta, matemática precisión de un perfecto juego de movimientos, con una dinámica actividad ajustada, armoniosa: o, por el contrario, el *Don Tancredo* inmóvil, fijo, que concentra todo su afán humano, desde el temblor, el estremecimiento del miedo inmediato, hasta el del mismísimo temor de Dios, para poder estarse quieto?

¿Quién tiene razón, el torero Don Juan Tenorio

o la tancredizada estatua del Comendador que le mata?

Y no hay que olvidar tampoco que uno de los más directos antecedentes de la *Guía espiritual* de Molinos es aquel *Discurso de la verdad* que escribió Don Miguel de Mañara, es decir, siguiendo la leyenda, el mismísimo Don Juan Tenorio: el torero absoluto, o torero de lo absoluto.

Pero es que *Don Tancredo* disfrazado de estatua de Pepe Illo, que es como si *Don Juan Tenorio* fuera al mismo tiempo *Don Juan* y la estatua del *Comendador* que le mata, ¿no nos revela ya algo de ese misterio o secreto tan español del tancredismo, aunque nos lo diga o precisamente porque nos lo dice paradójicamente?

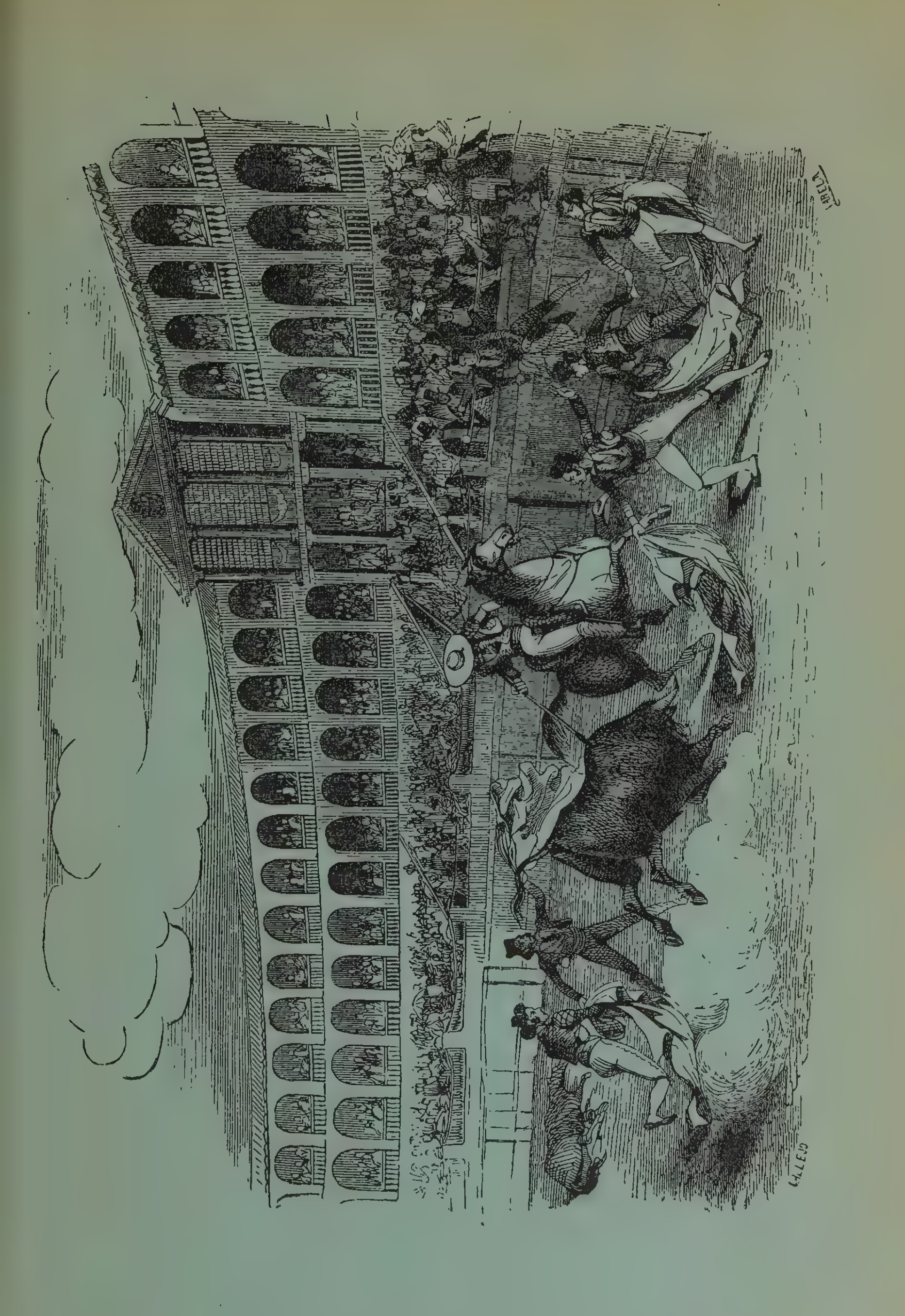
Ante *Don Tancredo* en su pedestal podrá el torero que le observa decirse para su capote, como Galileo: *e puor si muove.*

Porque es la voluntad de no hacer nada hecha voluntad positiva de serlo; la inmovilidad trascendiendo, a fuerza de quererlo ser, al movimiento esencial de los mundos, coincidiendo con el movimiento enorme y sublime de los astros.

Pero, ¿cómo?, ¿hasta cuándo? Hasta que quiera el toro.

No hay que darle vueltas – piensa o pensaría *Don Tancredo* y piensa con él todo tancredismo, físico o metafísico, natural o sobrenatural. No hay que darle vueltas, la última palabra la tiene siempre el toro, y únicamente así, por inmovilidad absoluta, puede impedirse que la diga; por la sugestión de la inmovilidad y del silencio.

Pero el torero piensa lo contrario y decide, por eso, lo contrario: que hay que darle vueltas a todo; que hay que darle vueltas al toro y darlas, si es preciso, el torero mismo: que hay que dar y coger las vueltas a todo. Por eso el torero culmina su afirmación de la movilidad con el llamado *pase de molinete*. El *molinetismo* del torero es todo lo contrario del *molinismo* de *Don Tancredo;* al menos, aparentemente. Pues del mismo modo que *Don Tancredo* se disfraza de estatua, el torero dando el *pase de molinete* se disfraza de trompo. Tiende, pues, con esto, en cierto modo, a ganarle al tiempo en su terreno: como tiende a ganarle al toro. El trompo que baila a toda velocidad parece que está quieto, inmóvil. La inmovilidad aparente del trompo, ¿no se acerca más que la de *Don Tancredo* a la inmovilidad aparente de los astros? ¿O son, una y otra, la misma cosa: *una inmovilidad hecha de inquietud*, como lo es la del muro cinematográfico de la *leyen-*



da de los siglos en el verso admirable de Víctor Hugo?

Aquí tenemos, pues, que esta contradicción extrema entre molinismo y molinetismo, o sea, entre tancredismo y toreo, nos sorprende con su coincidencia profunda y nos deja perplejos ante ella.

¿Qué hondísima razón humana, y divina, llevó a *Don Tancredo* para disfrazarse de la impasibilidad de la estatua, vistiendo traje de torero, representando al torero de los toreros, Pepe Illo, al símbolo del toreo mismo? ¿No será la misma razón que llevó a los griegos a conjugar el arte en la coincidencia contradictoria por idénticamente extremada de Apolo y Dyonisos?

El apolíneo *Don Tancredo* y el dionisiaco Pepe Illo, es decir, el tancredismo y el toreo, tienen un doble juego de análoga significación, y así, ante nuestros ojos, aparecen como complementarios, como formando esa profunda, entrañable unidad de estilo de nuestra España a que se refirió Menéndez Pelayo y en la que últimamente Vossler ha creído encontrar la esencia, la sustancia, la raíz, de toda la grandeza española, del valor espiritual de España, definiéndola por la conjunción viva de estoicismo y cristianismo, por una idea, o ideal, estoico-cristiano.

En esa idea estoico-cristiana es en la que está nuestra realidad más honda; la razón y el sentido, natural y sobrenatural de nuestro ser, o de nuestra voluntad de *ser:* como de *no ser.* En una palabra, nuestro estilo, esa íntima y permanente unidad de estilo que quería Menéndez Pelayo.

El toreo y el tancredismo, Pepe Illo y *Don Tancredo,* coinciden en ser tan extremados porque tienen idéntica raíz en la unidad totalizadora de un estilo que es el alma misma de España y que ellos exponen; y exponen o expusieron, exponiéndose incluso personalmente con él, dando por él su vida; ¡que eso si que es humanizar el estilo!, pues de ellos pudo decirse, más que de ninguno, que el estilo es el hombre: el estilo en persona.

Es éste el mismo caso que el del pepeillesco o joselista Lope de Vega y del tancredista Calderón: ya que en este arte de birlibirloque teatral del diecisiete, Lope de Vega es Pepe Illo, como *Don Tancredo* es Calderón; todo el teatro de Calderón es tancredismo puro: por eso cierra España como *Don Tancredo* y como el *caballo blanco de Santiago,* que fué un precursor sobrenatural de *Don Tancredo. Don Tancredo* cierra España como el caballo blanco de Santiago y como el teatro de Calderon, porque ambos se salen de la historia, incluso

de la historia de España. *Don Tancredo* está por encima y por debajo de la historia de España, porque es el estilo de España, porque es España como voluntad y como representación de esa idealidad estoica-cristiana, de esa poesía, de ese estilo. Y la poesía, por eso mismo, porque es estilo, es más profunda y más verdadera que la historia. El *caballo blanco de Santiago,* Lope y su teatro, Calderón, Pepe Illo, *Don Tancredo,* son estilo, creación, poesía de una voluntad popular española, de una misma voluntad española en el tiempo o contra el tiempo, como lo era, voluntad poética y no histórica, la que interpretó Felipe II construyendo el monasterio del Escorial.

¡Ese sí que es tancredismo puro, el del monasterio del Escorial! Es el tancredismo más puro, porque es el gran problema del tancredismo español resuelto en piedra.

Como *Don Tancredo* quería sugestionar, hipnotizar al toro por la inmovilidad, por el silencio, ese enorme y permanente empedernido *Don Tancredo* que es el monasterio del Escorial lo que quiere, también por la inmovilidad, por el silencio, es sugestionar, hipnotizar a Dios. Porque quiere lo que quiso Felipe II construyéndolo, lo mismo que quiere *Don Tancredo:* quiere que no le coja el toro;

quiere salirse del tiempo, de la historia: quiere que no le coja Dios.

Y así se nos ofrece cruzado de brazos ante el destino; cruzándose de brazos sobre el pecho o a la espalda, como *Don Tancredo* ante el toro; cruzándose de brazos para no moverse siquiera, para contener su inquietud, la inquietud más humana y más divina: la del miedo; la del miedo puro, absoluto, el miedo total y totalizador. El miedo que arranca en el terror pánico y culmina en el temor de Dios.

Esa maravillosa inquietud hecha inmovilidad que es el monasterio escurialense; esa sublime expresión del miedo, del terror a la vida, como al toro, porque es la muerte, es la que nos dice aquella obra silenciosamente, sin decirnos nada, como el mismísimo *Don Tancredo.* Y no nos dice nada porque nos dice todo, y a fuerza de decirnos todo, acaba por parecer que no tiene nada, pero absolutamente nada, que decir.

Esa *inmovilidad hecha de inquietud* del Escorial como la del legendario muro victorhuguesco de los siglos, alcanza, por eso, por la misma violencia de su realidad, proporciones de leve sueño: como *Don Tancredo.* Por eso se nos revela tan claramente como *Don Tancredo*—cuya imagen parece arrancada de un lienzo de Picasso—como la quintaesenciada raíz

de España, del estilo mismo de España, que es, como dice el pueblo: *como Dios;* porque es, como Dios, en la estupenda definición teológica del Cusano: *una coincidencia de contrastes.* Junto a Lope de Vega, Calderón; junto a *Don Tancredo,* Joselito; junto al Escorial, Toledo o Segovia o Sevilla. ¿Qué más misteriosa *coincidencia de contrastes* por tan maravillosa unidad de estilo?

Por eso, este maravilloso estilo, al degenerarse, al corromperse, como todo estilo, se amanera, se hace estilización o amaneramiento; estilización de amaneramiento o amaneramiento de estilización. Una estilización o amaneramiento de estilización del tancredismo, es, por ejemplo, el de San Simeón estilita subido a lo alto de su columna y buscando ese modo más que sugestionador, sugestivo, de burlar la vida y la muerte, de hipnotizar al tiempo, de convencer, o engañar, a Dios. Pero este San Simeón es de un tancredismo tan estilizado, que se pasa de listo, que se pasa de estilo: es decir, que se pasa de *Don Tancredo.* Porque es lo mismo que si *Don Tancredo* se subiera a un pedestal de diez o doce metros de alto para burlar al toro: sería hacer trampa, no valdría y, por tanto, perdería el tancredismo toda su significación.

Lo único que no se puede estilizar—escribí una

vez—*es el estilo*. El estilita fué un estilizador del tancredismo: por eso el tancredismo del estilita se pasa, como digo, de tancredismo convirtiéndose en una especie de tancredismo, de palomar, en un tancredismo o estoicismo-cristiano ingenuo y candoroso. Simple como el de la paloma o de las palomas; que también tienen las palomas su tancredismo correspondiente, que es una imagen del tancredismo del amor: el tancredismo tórtolo.

Pues si hay este tancredismo estilizado por todo lo alto—el tancredismo que se pasa, un tancredismo de palomar—, hay también, y es mucho peor, un tancredismo que no llega, una especie de tancredismo ratonero. Es éste una degeneración, un amaneramiento infra o sub-tancredista que llega a convertirse en un estado patológico tan contagioso que trata de tancredizarlo todo ínfimamente. Este estado de tancredismo es el que a través de todo el siglo veinte español aspira a un tancredismo de Estado: porque aspira al Estado-Tancredo, que es como un semi o seudo Estado infranacional, retóricamente escayolado y, en definitiva, muerto; pero muerto de miedo.

Muchas veces hemos oído decir a estos tancredistas: *aquí lo único que hace falta es orden, autoridad,* que para ellos es simplemente inmovilidad; y

por eso lo expresan exactamente cuando exclaman: *¡que no se mueva ni una rata!*

Este tancredismo ratonero es el que, como le corresponde, suele manifestarse en *paradas*, cuando se manifiesta cómicamente por el exhibicionismo del miedo; y en *parados* cuando trágica consecuencia de ese mismo susto.

Y es que el tancredismo español, desde sus versiones más puras, ha ido descendiendo hasta eso. No hay que olvidar que hubo un émulo de *Don Tancredo* que se declaraba discípulo de Malleu, el famoso domador de fieras. Hay un tancredismo que desciende a domesticar, cuando no es a domesticarse: con tal de que no se mueva ni una rata; porque de lo que se asusta no es del toro, sino de las ratas.

No cabe aquí una enumeración de tantos tancredismos o de tantas corrupciones del tancredismo, de tantos tancredismos amanerados, como vienen sucediéndose entre nosotros. En arte, en ciencia, en religión, en moral, en política. Hasta la burocracia española se tancredizaba con el siglo; ahí está la famosa inamovilidad judicial, y la de los funcionarios públicos, y tantas otras; tantas otras leyes tancredistas. Ultimamente se ha llegado hasta querer tancredizar las crisis políticas: es decir, a tancredizar un régimen de crisis política más que

una crisis política de régimen. Por aquello de la constitución interna y de las otras, las de papel. El tancredismo tácito y expreso. *Don Tancredo* invisible y *Don Tancredo* revelado. El tancredismo constitucional de España.

No hay español que en un momento cualquiera de su vida no traicione su tancredismo. La cuestión es que sepa expresarlo como hizo este Don Tancredo López: con verdadero estilo; o sea, que tenga el valor de expresarlo como lo tuvo *Don Tancredo*. Pues para nada hace falta tanto valor como para expresar el miedo. Como que el valor de los hombres podría definirse por la calidad de su miedo. Dime de lo que tienes miedo y te diré quién eres.

Esto es lo que define al estoico como al cristiano, como al estoico-cristiano: su tancredismo. Lo que define a *Don Tancredo*. *Don Tancredo* supo ser el que era, como quería Píndaro: aprendiéndolo; por eso es un estilo; el estilo mismo de España. Y por eso no es una figura, una gran figura de la historia de España, porque fué mucho más: fué una imagen viva de su estilo.

¿El rey del valor, *Don Tancredo?*

Del valor que él tuvo y del que nosotros le demos, el que, justamente, le estamos dando.

Lo uno y lo otro es cobardía—decía Séneca—: *querer y no querer morir*. Querer morir es cobardía; no querer morir es cobardía. El estoico no quiere morir, pero tampoco quiere vivir, sino que le vivan o que le mueran, o que le maten, porque quiere que le suiciden. El cristiano quiere morir porque quiere vivir, y por eso vive muriendo.

Don Tancredo no quiere nada, porque lo quiere todo: quiere vivir y no vivir, morir y no morir; quiere, en definitiva, su *tancredismo:* cruzarse de brazos y esperar: aparentemente inmóvil como un estoico; honda, invisiblemente inquieto, como un creyente. Cruzarse de brazos y esperar, pero con la seguridad de que saldrá el toro.

Don Tancredo es el hombre verdaderamente curado de espanto.

Decía Chesterton que el santo cristiano se diferencia del Buda en que el santo tiene los ojos abiertos y el Buda cerrados. Pero *Don Tancredo* no es un Buda: es todo lo contrario del Buda. Aunque tampoco sea el santo. O lo sea tan poco.

¿Cómo esperaba al toro *Don Tancredo?*, ¿con los ojos cerrados?, ¿con los ojos abiertos?

¿Cómo lo esperaríamos nosotros, en su caso?

Recordemos que esta fué la angustia pascaliana

a que me he referido antes. El tancredismo de Pascal fué eso: un vértigo de altura, si cerraba los ojos, por sentirse solo a sí mismo y en pie, elevado al cubo, al pedestal de la agonía cristiana; y un verdadero espanto, un terror pánico, si los abría al *silencio eterno de los espacios infinitos*.

Otro tancredista francés, otro estoico-cristiano, aunque de muy distinto estilo—el moralista de las reflexiones amargas—, dejó también dicho aquello de que *ni al sol ni a la muerte se les puede mirar con fijeza*.

No es el *Don Tancredo* el que puede mirar con fijeza al toro, es el toro el que puede, y tiene, que mirar con fijeza a *Don Tancredo*. Cuando el toro no se fija en él es cuando *Don Tancredo* está perdido: porque es cuando le acomete, casi sin verlo, cuando le arremete y le derriba.

Que el toro del tiempo, o de Dios, se fije en nosotros, es lo único que puede salvarnos:

mira que te mira Dios

dice la copla:

mira que te está mirando...

Es muy cierto que nuestro siglo veinte español empezaba con *Don Tancredo*. Y por muy cierto que con desdicha para él: pues aquél toro *Zurdito,* de Miura, que, sin duda, no se fijó en él, le derribó al suelo. El siglo veinte empezaba para nosotros con *Don Tancredo,* pero el primer día del siglo empezaba para *Don Tancredo,* según dicen los textos, teniendo que *salir de estampía.*

Eludamos este presagio. Porque el toro no se nos haga, o se nos siga haciendo, dueño del ruedo.

Ediciones del árbol

«Y será como el árbol plantado junto a arroyos de aguas, que da su fruto en su tiempo, y su hoja no cae; y todo lo que hace, prosperará.»

Psal. I, 3.

EL

ACABOSE

del año y nuevo de

1934

CRUZ Y RAYA

para todos

MADRID

LOS CUATRO VIENTOS

REVISTA LITERARIA

PUBLICADA POR

DÁMASO ALONSO - JOSÉ BERGAMÍN - MELCHOR FERNÁNDEZ ALMAGRO - FEDERICO GARCÍA LORCA - ANTONIO MARICHALAR JORGE GUILLÉN - PEDRO SALINAS - CLAUDIO DE LA TORRE

SUMARIO DEL PRIMER NÚMERO

Federico García Lorca: Oda al rey de Harlem.—*Luis Cernuda:* Unidad y diversidad.—*Pedro Salinas:* Amor en vilo.—*Dámaso Alonso:* Una vía láctea.—*José M.ª Quiroga Plá:* Puertas y arrabal del sueño.—*José A. Muñoz Rojas:* Primera maravilla de los viajeros.—*José Bergamín:* ¿Adónde va Vicente?—*Gerardo Diego:* Romanticismo.—*José Moreno Villa:* Patricio o Paco «El Seguro».

SUMARIO DEL SEGUNDO NÚMERO

Miguel de Unamuno: Versos.—*Benjamín Jarnés:* Walkyria.—*Manuel Altolaguirre:* Luz y amor.—*María Zambrano:* Nostalgia de la Tierra.—*Luis Felipe Vivanco:* La fuerza de los hombres.—*Leopoldo Eulogio Palacios:* Canciones espirituales.—*Luis Rosales:* Poemas en soledad.—*Claudio de la Torre:* Carlos Luis Alberto. *Vicente Aleixandre:* El solitario.—*Antonio Marichalar:* Espronceda, «Buscarruidos».—*Jaime Torres Bodet:* Interior.—*Reiner María Rilke:* Carta a un joven poeta.

SUMARIO DEL TERCER NÚMERO

Vicente Aleixandre: Profunda vida.—*José Bergamín:* «Quien más ve, quien más oye, menos dura».—*Lino Novás Calvo:* Por qué se supo.—*Miguel Pérez Ferrero:* Vida, pasión y muerte del folletín.—*Jorge Guillén:* Varios poemas.—*Federico García Lorca:* El público.

SEIS NÚMEROS AL AÑO

España y América: Un número, 3 pesetas; suscripción anual, 15 pesetas.—**Extranjero:** Un número, 4 pesetas; suscripción anual, 20 pesetas.

REVISTA DE OCCIDENTE

PUBLICACIÓN MENSUAL

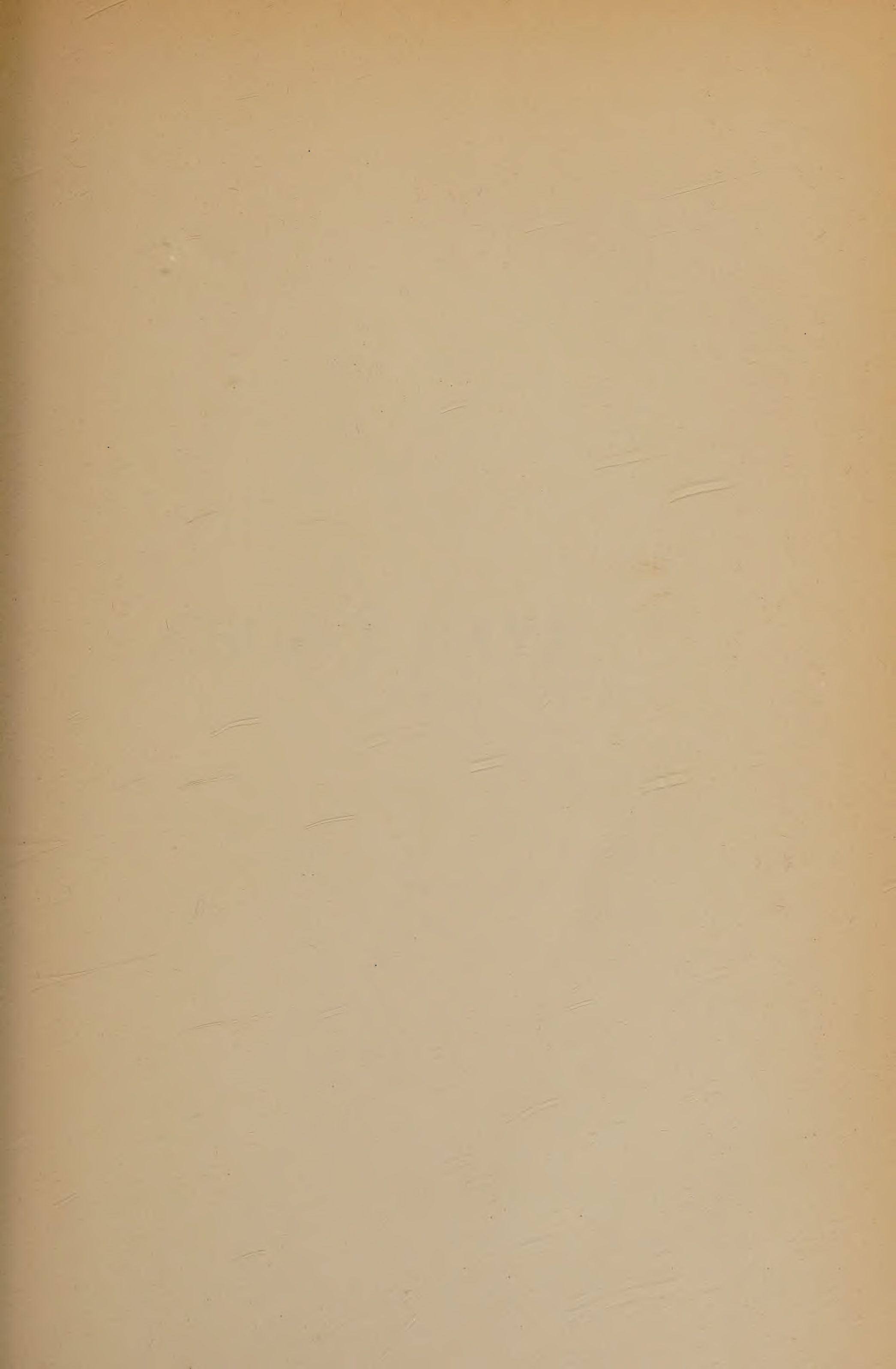
Director: **José Ortega y Gasset**

Secretario de Redacción: **Fernando Vela**

Av. Pi y Margall, 7 (segundo trozo Gran Vía) Apartado 12206
MADRID

SUMARIO DEL NÚM. CXXX

(abril de 1934)



CRUZ Y RAYA

S. AGUIRRE, IMPRESOR. — TELÉFONO 30366. — MADRID